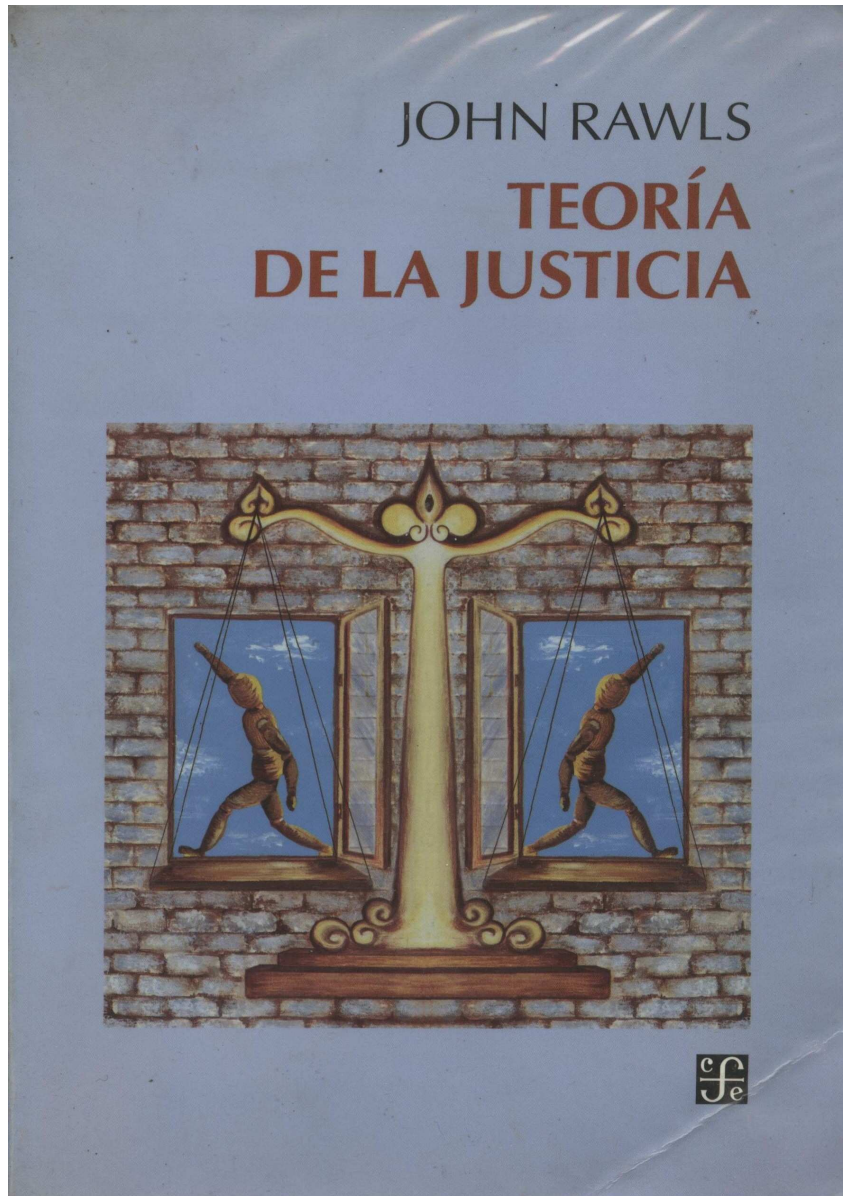


JOHN RAWLS

TEORÍA DE LA JUSTICIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1971
Primera edición en español, 1979
Segunda edición en español, 1995
Segunda reimpresión 2000

Para **MARD**•

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —
incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual
fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el
consentimiento por escrito del editor.

Título original:

A Theory of justice

© 1971, The President and Fellows of Harvard College

Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

ISBN 674-88014-5

Traducción de María Dolores González.

D. R. © 1979, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

D. R. © 1995, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.

D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

www.fce.com.mx

ISBN 968-16-4622-3

Impreso en México

VL EL DEBER Y LA OBLIGACIÓN

En los dos capítulos precedentes he considerado los principios de justicia para las instituciones. Ahora deseo considerar los principios de deber y de obligación natural que se aplican a los individuos. En las dos primeras secciones se examinan las razones por las que habrían de ser elegidos estos principios en la posición original, y el papel que desempeñan en la consecución de una cooperación social estable. Incluyo también una breve consideración acerca de las promesas y el principio de fidelidad. Sin embargo, en su mayor parte, estudiaré las implicaciones de estos principios sobre la teoría del deber y la obligación política en un marco constitucional. Éste parece el mejor modo de explicar su sentido y su contenido en la búsqueda de una teoría de la justicia. En concreto, se hace un examen del problema de la desobediencia civil, conectado con el problema de la regla de la mayoría, y los motivos de la obediencia a leyes injustas. Se contrasta la desobediencia civil con otras formas de incumplimiento, tales como la objeción de conciencia, a fin de destacar su papel especial en la estabilización de un régimen democrático casi justo.

51. ARGUMENTOS PARA LOS PRINCIPIOS DEL DEBER NATURAL

En un capítulo anterior (§§ 18-19) he descrito brevemente los principios del deber y la obligación natural que se aplican a las personas. Hemos de considerar ahora por qué habrían de ser elegidos estos principios en la posición original. Son parte esencial de una concepción del derecho: definen nuestros lazos institucionales y cómo se produce nuestra dependencia de los demás. La concepción de la justicia como imparcialidad estará incompleta hasta que se hayan explicado estos principios.

Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Este deber tiene dos partes: en primer lugar, hemos de obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen; y en segundo lugar, hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan, al menos cuando pueda hacerse con poco sacrificio de nuestra parte. De ello se sigue que, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige. Todos están obligados, inde-

pendientemente de sus actos voluntarios de ejecución o cualesquiera otros. Ahora bien, el problema es el de si ha de adoptarse este principio o algún otro. Como en el caso de las instituciones, no hay medio, vamos a suponer, de que las partes examinen todos los posibles principios que pueden proponerse. Las diferentes posibilidades no están claramente definidas y acaso entre ellas no haya una mejor elección posible. Para evitar estas dificultades supongo, como antes, que la elección ha de hacerse a partir de una reducida lista de principios tradicionales y familiares. Para facilitar la solución, mencionaré aquí sólo la alternativa utilitarista, con fines de clarificación y contraste, y para abreviar el argumento.

Ahora bien, la elección de principios para las personas se simplifica en gran parte por el hecho de que ya han sido adoptados los principios para las instituciones. Las alternativas factibles se reducen a aquellas que constituyen una concepción coherente del deber y la obligación cuando se consideran conjuntamente con los dos principios de justicia.¹ Esta restricción tiene que ser particularmente importante en conexión con aquellos principios que definen nuestros vínculos institucionales. Así, vamos a suponer que las personas en la posición original, habiendo convenido en los dos principios de la justicia, consideran la elección del principio de utilidad (o cualquier variante) como norma para los actos de las personas. Aun si no hay contradicción en esta suposición, la adopción del principio utilitario nos conduciría a una incoherente concepción del derecho. Las normas para las instituciones y las personas no encajan juntas de modo adecuado. Esto es especialmente claro en situaciones en las que una persona ocupa una posición social regulada por los principios de justicia. Consideremos, por ejemplo, el caso de un ciudadano que está decidiendo cómo votar entre los diferentes grupos políticos, o el caso de un legislador que pregunta si ha de apoyar una determinada ley. La idea es que estas personas son miembros de una sociedad bien ordenada que ha adoptado los dos principios de justicia para las instituciones, y el principio de la utilidad para las personas. ¿Cómo han de actuar? Como ciudadano racional o legislador, parece que una persona debería apoyar al partido o favorecer la ley que mejor concuerde con los dos principios de justicia. Esto significa que debería votar en consecuencia, y animar a los demás a que también lo hicieran así, etc. La existencia de las instituciones implica ciertas pautas de conducta individual de acuerdo con normas públicamente reconocidas. Por tanto, los principios para las instituciones tienen consecuencias respecto a los actos de las personas que ocupan un lugar en estos acuerdos. Pero éstas también deben tener en cuenta que sus acciones están gobernadas por el principio de utilidad. En este caso, el ciudadano o el legislador racional deberían apoyar el grupo o la ley cuya victoria o promulgación

¹Por la aclaración de este punto, estoy en deuda con Allan Gibbard.

más probablemente maximice el balance neto (o el promedio) de satisfacción. La elección del principio de utilidad como norma para las personas nos lleva a direcciones contrarias. Para evitar este conflicto, es necesario, al menos cuando la persona ocupa una posición institucional, elegir un principio que concuerde de modo apropiado con los dos principios de justicia. Sólo en situaciones no institucionales es compatible el punto de vista utilitario con los acuerdos que ya han sido tomados. Aunque el principio de utilidad puede ocupar un lugar en ciertos contextos debidamente circunscritos, se rechaza como descripción general del deber y la obligación.

Lo más sencillo, por tanto, es usar los dos principios de la justicia como parte de la concepción del derecho para las personas. Podemos definir el deber natural de la justicia como el que apoya y promueve los acuerdos que satisfacen estos principios; de este modo, obtenemos un principio que concuerda con los criterios para las instituciones. Pero todavía existe el problema de si las partes en la posición original no actuarían mejor si hiciesen que la exigencia de obedecer instituciones injustas estuviese condicionada a ciertos actos voluntarios, como el haber aceptado los beneficios de estos acuerdos, o haber prometido, o haberse comprometido a atenerse a ellos. A primera vista, un principio con una condición de esta índole, parece más concorde con la idea contractual con su énfasis en el libre consentimiento y la protección de la libertad. Pero, de hecho, no se gana nada con esta condición. En vista del orden lexicográfico de los dos principios, el cumplimiento exhaustivo de las libertades iguales ya está garantizado. No es necesario exponer con más profundidad el argumento sobre esta idea. Además, las partes tienen todas las razones para asegurar la estabilidad de las instituciones justas, y el modo más fácil y más directo de hacerlo es aceptar la exigencia de apoyarlas y obedecerlas, cualesquiera que sean nuestros actos voluntarios.

Estas observaciones pueden reforzarse recordando el anterior análisis de los bienes públicos (§ 42). Hemos apuntado que en una sociedad bien ordenada el conocimiento público de que los ciudadanos tienen un efectivo sentido de la justicia es una gran fuerza social, que tiende a estabilizar los acuerdos justos. Aun cuando se resuelva el problema del aislamiento, y ya existan esquemas justos en gran escala para producir bienes públicos, hay dos clases de tendencias que conducen a la inestabilidad. Desde el punto de vista del propio interés, cada persona se ve tentada a eludir su parte. En todo caso se beneficia del bien público, y aun cuando el valor social marginal de su tributación es mayor que el del dinero marginal gastado en sí mismo, sólo una pequeña fracción del mismo redundará en su beneficio. Estas tendencias derivadas del propio interés conducen a la inestabilidad de la primera clase. Pero como aun cuando con un sentido de la justicia se predica en cumplimiento de los hombres con una aventura cooperativa, con base en la creencia de que los demás cumplirán con su parte, los ciudadanos pueden ser tenta-

dos a no contribuir cuando creen, o sospechan con razón, que otros también lo evitan. Estas tendencias, derivadas de las sospechas respecto a la honradez de los demás, conducen a la inestabilidad de la segunda clase. Esta inestabilidad es particularmente fuerte cuando es peligroso adherirse a las normas cuando los demás no lo hacen así. Es esta dificultad la que vicia los tratados de desarme; dadas unas circunstancias de mutuo recelo, incluso los hombres justos son condenados a una situación de hostilidad permanente. Como hemos visto, el problema de la seguridad es mantener la estabilidad suprimiendo las tentaciones de la primera clase, y como esto se hace por medio de instituciones públicas, desaparecen también las de la segunda clase, al menos en una sociedad bien ordenada.

El sentido de estas observaciones es que fundamentar nuestros nexos políticos en un principio de obligación complicaría el problema de la seguridad. Los ciudadanos no estarían atados ni siquiera a una constitución, aunque fuese justa, a menos que hubiesen aceptado e intentasen continuar aceptando sus beneficios. Además, esta aceptación debe ser, de algún modo, voluntaria. Pero, ¿qué quiere decir esto? Es difícil encontrar una justificación plausible en el caso del sistema político en el que nacemos y comenzamos nuestras vidas.² Pero, aun si pudiera ofrecerse tal justificación, los ciudadanos se preguntarían unos a otros si realmente estaban obligados, o lo creían así. La pública convicción de que todos están sujetos a acuerdos justos sería menos firme, y se haría necesaria una mayor confianza en los poderes coercitivos del soberano para alcanzar la estabilidad. Pero no hay razón alguna para correr estos riesgos. Por tanto, las partes en la posición original actúan mejor cuando reconocen el deber natural de la justicia. Dado el valor de un sentido de la justicia público y efectivo, es importante que el principio que define los derechos de las personas sea sencillo y claro y asegure la estabilidad de los acuerdos justos. Supongo, por tanto, que se convendría en el deber natural de la justicia en lugar del principio de la utilidad, y que desde el punto de vista de la teoría de la justicia, es la exigencia fundamental para las personas. Los principios de obligación, aunque compatibles con esta teoría, no son alternativas posibles, sino que desempeñan un papel complementario.

Hay, por supuesto, otros deberes naturales. Algunos los he mencionado antes (§ 19). En vez de considerarlos todos, sería más instructivo examinar unos cuantos casos, comenzando con el deber de mutuo respeto, al que no me he referido aún. Éste es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, es decir, en cuanto a que tiene un sentido de la

² No acepto la totalidad de la argumentación de Hume en "Of the Original Contract", pero creo que es válida su aplicación, en líneas generales, a los deberes políticos de los ciudadanos, véase *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. T. H. Creen y T. H. Grose (Londres, 1875), Vol. I, PP-450-452.

justicia y una concepción del bien (tal vez en algunos casos estos rasgos estén solamente en potencia; véase § 77), pero dejaré por el momento este problema. El mutuo respeto se muestra de diferentes maneras: mediante nuestra voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando éstas afectan los intereses de los demás.³

Estas dos maneras corresponden a los dos aspectos de la personalidad moral. Cuando se hace necesario exponer nuestras razones a quienes corresponda, han de ofrecerse de buena fe, en la creencia de que son razones sólidas, definidas por una concepción de la justicia mutuamente aceptable, que toma en consideración el bien de todos. Así, respetar a otro como persona moral es tratar de comprender sus aspiraciones e intereses desde su punto de vista y exponerle las consideraciones que lo capacitan a aceptar los límites puestos a su conducta. Ya que otros desean, supongámoslo así, regular sus acciones sobre la base de principios que todos aceptarían, esta persona debe estar informada de los fundamentos de estos límites. El respeto se demuestra también mediante la anuencia a hacer pequeños favores y actos de cortesía, no porque tengan algún valor material, sino porque son expresión apropiada de nuestra conciencia de los sentimientos y aspiraciones de los demás. La razón por la que ha de reconocerse este deber es que si bien las partes en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, saben que en la sociedad necesitan asegurarse la estimación de sus miembros. Su autorrespeto y la confianza en el valor de su propio sistema de fines no pueden soportar la indiferencia, ni mucho menos el desprecio de los demás. Todos se benefician al vivir en una sociedad donde se estima el deber de mutuo respeto. El costo para el propio interés es menor, en comparación con la defensa del sentido de la propia valía.

Razones similares apoyan los demás deberes naturales. Consideremos, por ejemplo, el deber de ayuda mutua. Kant sugiere, y otros también lo han hecho, que el motivo para proponer este deber es que pueden producirse situaciones en las que necesitaremos la ayuda de los demás, y el no reconocer este principio nos privaría de su asistencia.⁴ Aunque en situaciones especiales se nos exige que hagamos cosas que no redundan en nuestro propio beneficio, probablemente saldremos ganando a la larga en circunstancias normales. En cada caso, la ventaja para la persona que necesita nuestra ayu-

³ Acerca del concepto de respeto, véase B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," *Philosophy, Politics, and Society*, Segunda Serie, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Basil Blackwell Oxford, 1962), pp. 118 ss.

⁴ Véase *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, vol. 4, p. 423. Un examen más completo se encuentra en *La metafísica de la moral*, pt. II (*Tugendlehre*), § 30, vol. 6, pp. 451 ss. Kant advierte aquí que el deber de beneficencia (como él lo llama) ha de ser público es decir, una ley universal. Véase § 23, nota 8.

da compensa la pérdida de quienes la asisten, y suponiendo que las oportunidades de ser el beneficiario no son menores que las de ser el que ofrece ayuda, el principio nos favorece claramente. Pero no es éste el único argumento en favor del deber de ayuda mutua, ni siquiera el más importante. Un motivo suficiente para aceptar este deber es su efecto sobre la calidad de la vida diaria. El conocimiento público de que vivimos en una sociedad en que podemos depender de que otros nos ayuden en circunstancias difíciles tiene en sí mismo un gran valor. No altera mucho la cuestión la posibilidad de que nunca necesitemos esta ayuda, y la de que hayamos de prestarla sólo de modo ocasional. El balance de beneficios estrictamente interpretado puede no importar. El valor primario del principio no se mide por la ayuda que realmente recibimos, sino antes bien por el sentido de seguridad y confianza en las buenas intenciones de otras personas y en la certeza de que es tan ahí si las necesitamos. De hecho, sólo es necesario imaginar lo que sería una sociedad si se supiese públicamente que este deber era rechazado. Así aunque los deberes naturales no son casos especiales de un principio único (o eso he supuesto), razones similares sin duda apoyan muchos de ellos cuando consideramos las actitudes subyacentes que representan. Una vez que tratemos de imaginar la vida de una sociedad en que nadie tiene el menor deseo de actuar según estos deberes, vemos que expresaría indiferencia si no desdén a los seres humanos, lo que haría imposible el sentido de nuestra propia valía. De nuevo, hemos de observar la gran importancia de los efectos de la publicidad.

Considerando individualmente cada deber natural, las razones que favorecen su adopción son bastante obvias. Al menos, es evidente la razón de que estos deberes sean preferibles a la ausencia de requerimientos similares. Aunque su definición y estructuración son confusas, no hay duda de que serían reconocidas. La verdadera dificultad reside en su especificación más detallada, y en cuestiones de prioridad, ¿cómo han de equilibrarse estos deberes cuando entran en conflicto, o bien unos con otros o con obligaciones o con el bien que pueda lograrse mediante acciones supererogatorias? No hay normas obvias para resolver estos problemas. No podemos decir, por ejemplo que los deberes son lexicográficamente anteriores respecto a acciones en las que se hace más de lo que se debe, o respecto a las obligaciones. Tampoco podemos invocar sencillamente el principio utilitario para arreglar la situación. Los requerimientos a las personas tan a menudo las hacen oponerse, que esto sería casi lo mismo que adoptar la norma de utilidad para las personas y como hemos visto, esto se excluye, pues nos llevaría a una concepción del derecho incoherente. No se cómo ha de resolverse este problema, y ni siquiera si cabe una solución sistemática que ofrezca reglas útiles y prácticas. Parecería entonces que la teoría para la estructura básica es más sencilla. Ya que estamos tratando con un amplio esquema de reglas genera-

les, podemos basarnos en ciertos procedimientos de agregación para suprimir el significado de los elementos conflictivos de las situaciones particulares en cuanto tomamos la visión a la larga. Por tanto, en este libro no intento discutir estos problemas de prioridad en toda su generalidad. Lo que haré es examinar unos cuantos casos especiales, en conexión con la desobediencia civil y la objeción de conciencia, en circunstancias que consideraré como de un régimen casi justo. Un examen satisfactorio de estas cosas es, si acaso, sólo un modo de comenzar, pero nos dará una idea de la clase de obstáculos que afrontamos, y ayudará a enfocar nuestro juicio intuitivo en las preguntas pertinentes.

En este lugar parece apropiado notar la distinción ya familiar entre un deber siendo iguales otras cosas (también llamado *prima facie*) y un deber en el que se tienen en cuenta todas las circunstancias. (Una distinción similar sirve para las obligaciones.) La formulación de esta idea se debe a Ross, al que seguiré en los lineamientos fundamentales.⁵ Así, supongamos que se conoce todo el sistema de principios que sería elegido en la posición original. Contendrá principios para las instituciones y para las personas, y también reglas de prioridad para sopesar estos principios cuando apoyen a bandos opuestos. También supongo que esta concepción del derecho es finita, es decir, consiste en un número finito de principios y reglas de prioridad. Si bien hay un sentido según el cual el número de principios morales (virtudes de las instituciones y de las personas) es infinito, o indefinidamente vasto, la concepción está casi completa, es decir, las consideraciones morales que no abarca son en su mayor parte de poca importancia. Normalmente, pueden ser desatendidas sin grave riesgo de error. El significado de las razones morales que no se justifican se vuelve insignificante una vez que la concepción del derecho es más completamente elaborada. Unido a esta concepción (finita aunque completa en el sentido definido) está un principio que afirma que está completa, y, si queremos, también un principio que ordena al agente ejecutar esa acción que se considera correcta entre todas las asequibles a la luz de todo el sistema (incluyendo las reglas de prioridad). Imagino que aquí las reglas de prioridad bastan para resolver los conflictos de principios, o al menos para guiar el camino hacia una correcta asignación de valores. Obviamente, todavía no estamos en posición de estipular estas reglas más que en ciertos casos, pero ya que tratamos de establecer estos juicios, existen reglas útiles (a menos que el enfoque intuicionista sea correcto, y sólo haya descripciones). En todo caso, el sistema en pleno nos empuja a actuar a la luz de todas las razones asequibles y pertinentes (definidas por los principios del sistema) en tanto podamos o logremos hacerlas valer.

Con estas consideraciones en mente, las frases: "siendo otras cosas igua-

⁵ Véase *The Right and the Good* (The Clarendon Press, Oxford, 1930), pp. 18-33,41 ss.

les" y "teniendo en cuenta todas las circunstancias", indican hasta qué punto un juicio está basado en todo el sistema de principios. Un principio considerado aisladamente no ofrece una declaración general que siempre baste para establecer cómo debemos actuar cuando se cumplan las condiciones del antecedente. En cambio, los primeros principios singularizan los rasgos pertinentes de las situaciones morales, de modo que la ejemplificación de estos rasgos presta su apoyo, ofrece una razón, para hacer un cierto juicio ético. El juicio correcto depende de todos los rasgos pertinentes como son identificados y forjados por una concepción completa del derecho. Pretendemos haber examinado cada uno de los aspectos del caso cuando decimos que algo es nuestro deber teniendo en cuenta todas las cosas, o cuando damos a entender que conocemos (o tenemos razones para creer) la respuesta a esta amplia investigación. Por contraste, al hablar de cierto requerimiento como deber, siendo otras cosas iguales (el llamado deber *prima facie*) indicamos que sólo hemos tenido en cuenta ciertos principios, que estamos emitiendo un juicio basándonos únicamente en una subparte del extenso esquema de razones. No señalaré habitualmente la distinción entre que algo sea el deber de una persona (o la obligación) siendo iguales otras cosas, y el que sea su deber teniendo en cuenta las circunstancias. Normalmente podemos basarnos en el contexto para deducir su significado.

Creo que estas observaciones expresan lo esencial de los conceptos de Ross acerca del deber *prima facie*. Lo importante es que condiciones como: "siendo iguales otras cosas" y "teniendo en cuenta las circunstancias" (y por supuesto *prima facie*), no funcionan como frases aisladas, y mucho menos como predicados de las acciones, sino que expresan una relación entre frases o proposiciones, una relación entre juicio y sus motivos, o, como he dicho antes, expresan la relación entre un juicio y una parte o el todo del sistema de principios que define sus motivos.⁶ Esta interpretación tolera lo que indica la noción de Ross, ya que él la expone como medio de plantear los primeros principios de modo que permitan que las razones que definen apoyen líneas opuestas de acción en casos concretos, como tan a menudo lo hacen, sin meternos en una contradicción. Una doctrina tradicional, atribuida a Kant, según cree Ross, es dividir los principios que se aplican a las personas en dos grupos, los de obligación perfecta e imperfecta, y después clasificar los de la primera clase como lexicográficamente anteriores a los de la segunda clase. No sólo es falso, en general, que las obligaciones imperfectas (como, Por ejemplo, la beneficencia) deben ceder siempre ante las perfectas (como, por ejemplo, la de fidelidad), pero no tenemos respuesta cuando las obligacio-

⁶ Sigo aquí a Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?", en *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg (Oxford University Press, Londres, 1969), p. 109. Todo el análisis contenido en las pp. 105-110 es pertinente aquí.

nes perfectas entran en conflicto.⁷ Quizá la teoría de Kant permita una salida, pero, en cualquier caso, dejo de lado este problema. Es conveniente, por tanto, usar aquí la noción de Ross. Estas observaciones no aceptan su idea de que los primeros principios son evidentes. Esta tesis se refiere al modo en que son conocidos estos principios, y la clase de derivación que admiten. Este problema es independiente de cómo concuerdan los principios conjuntados en un sistema de razones, y prestan su apoyo a juicios particulares del deber y la obligación.

52. ARGUMENTOS EN PRO DEL PRINCIPIO DE IMPARCIALIDAD

Aunque hay varios principios de deber natural, todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad (como se establece en § 18). Ha de recordarse que este principio sostiene que una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, siempre que esta institución sea justa o imparcial, es decir, satisfaga los dos principios de justicia. Como he apuntado antes, la idea intuitiva consiste en que, cuando un grupo de personas se embarca en una aventura cooperativa mutuamente beneficiosa y así restringen voluntariamente su libertad, los que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a un trato similar por parte de aquellos que se han beneficiado de su sumisión.⁸ No vamos a beneficiarnos de los esfuerzos cooperadores de los demás sin cumplir nuestra parte.

No debe olvidarse que el principio de imparcialidad tiene dos partes: una de ellas expone cómo adquirimos las obligaciones, a saber, haciendo varias cosas voluntariamente, y otra que establece la condición de que la institución en cuestión ha de ser justa, si no de un modo perfecto sí todo lo justa que es razonable esperar en las circunstancias. El propósito de esta segunda cláusula es asegurar que las obligaciones sólo surjan si se satisfacen ciertas condiciones básicas. El aceptar, o consentir en instituciones claramente injustas no da lugar a obligación alguna. Es una creencia general que las promesas arrancadas son nulas *ab initio*. Pero, de modo similar, los acuerdos sociales injustos son, en sí mismos, un tipo de extorsión, o aun de violencia, y el consentir en ellos no causa obligación. La razón de ello es que las partes en la posición original insistirían en que esto se considerase así.

Antes de analizar la derivación de este principio, hay un aspecto prelimi-

⁷ Véase *The Right and the Good*, pp. 18 ss. y *The Foundations of Ethics* (The Clarendon Press, Oxford, 1939), pp. 173, 187.

⁸ Estoy aquí en deuda con H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), pp. 185 ss.

nar que debe ser examinado. Puede objetarse que ya que los principios del deber natural están a nuestro alcance, no hay necesidad alguna del principio de imparcialidad. Las obligaciones pueden explicarse por el deber natural de justicia, ya que cuando una persona se vale de un esquema institucional, sus reglas se le aplican y se produce un deber de justicia. Seguramente este argumento es bastante sólido. Podemos explicar, si queremos, las obligaciones invocando el deber de justicia. Basta con considerar los actos voluntarios como actos mediante los que se amplían libremente nuestros deberes naturales. Aunque no se nos aplica de antemano el esquema en cuestión, y a pesar de que no tenemos otro deber que el de no intentar destruir dicho esquema, hemos ampliado mediante nuestros actos las obligaciones del deber natural. Pero parece apropiado distinguir entre aquellas instituciones o aspectos de las mismas que se nos aplican inevitablemente, ya que nacemos en ellas y regulan el alcance de nuestra actividad, y aquellas que se nos aplican porque hemos cometido libremente ciertos actos, como medio racional de conseguir nuestros fines. Por tanto, tenemos el deber natural de obedecer la constitución, o las leyes que regulan el derecho de propiedad (suponiendo que sean justas), mientras que tenemos la obligación de cumplir los deberes de un puesto que hemos logrado meritoriamente, o de seguir las reglas de las asociaciones o actividades en las que participamos. A veces es razonable valorar de un modo diferente los deberes y las obligaciones, cuando entran en conflicto precisamente porque no se producen del mismo modo. Al menos en algunos casos, el hecho de que las obligaciones sean asumidas libremente, tiene que influir en su valoración cuando entran en conflicto con otras exigencias morales. También es verdad que los miembros mejor situados de la sociedad más probablemente tendrán obligaciones políticas, independientemente de los deberes políticos, ya que son estas personas las más capaces de obtener puestos políticos, y de beneficiarse de las oportunidades que ofrece el sistema institucional y, por tanto, están más firmemente sujetas al esquema de instituciones justas. Para probar este hecho, y destacar el modo según el que se asumen libremente diferentes vínculos, es útil el principio de la imparcialidad. Este principio nos capacitaría a hacer una discriminación mejor del deber y la obligación. Por tanto, el término "obligación" se reserva las exigencias morales que se derivan del principio de imparcialidad, mientras que las otras exigencias reciben el nombre de "deberes naturales". Ya que en las últimas secciones se menciona el principio de imparcialidad en conexión con los asuntos políticos, examinaré aquí su relación con las promesas. El principio de fidelidad no es sino un caso especial del principio de imparcialidad, aplicado a la práctica social de prometer. El argumento de esto comienza con la observación de que prometer es una acción definida por un sistema público de reglas. Estas reglas son un conjunto de convenciones constitutivas, como ocurre generalmente en el caso de las instituciones.

Del mismo modo que las reglas de los juegos, estas normas especifican ciertas actividades y definen ciertas acciones.⁹ En el caso de la promesa, la regla fundamental es la que gobierna el uso de la frase "prometo hacer *x*". Esta frase se interpreta comúnmente de la siguiente manera: si una persona dice las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, efectivamente ha de hacer *x*, a menos que se den ciertas condiciones que lo excusen. Esta regla podemos considerarla como la regla de prometer, y que tal regla representa la práctica general. No es en sí misma un principio moral, sino una convención constitutiva, y en este aspecto se equipara a las reglas legales y estatutos y a las reglas de los juegos, y existe en una sociedad cuando se cumple con ella con cierta regularidad.

El modo en que la regla de prometer especifica las circunstancias apropiadas y las condiciones que excusan de su cumplimiento determina si la práctica que representa es justa. Por ejemplo, para hacer una promesa obligatoria, hemos de estar plenamente conscientes, en el debido estado mental, y conocer el significado de las palabras operativas, su función al hacer promesas, etc. Además, estas palabras han de ser pronunciadas libre o voluntariamente, no estando sujetos a amenazas o coacciones, y en situaciones en que nuestra posición negociadora sea, por así decirlo, razonablemente justa. Una persona no está obligada a cumplir la promesa si las palabras operativas son pronunciadas mientras duerme, o si sufre alucinaciones, o si fue obligada a hacer la promesa, o si le fue negada con dolo una información pertinente. En general, las circunstancias que dan lugar a una promesa y las circunstancias que excusan de su cumplimiento han de definirse en tal forma que conserven la igual libertad de las partes, y para hacer que esta práctica sea un medio racional, por el cual las personas pueden crear y fijar convenios cooperativos para beneficio mutuo. Inevitablemente, es imposible considerar aquí todas las complicaciones que podrían producirse, pero baste observar que los principios de la justicia se aplican a la práctica de prometer, del mismo modo que se aplican a otras instituciones. Por tanto, son necesarias ciertas limitaciones a las condiciones apropiadas, para asegurar una libertad igual. Sería terriblemente irracional aceptar en la posición original el estar obligado por palabras pronunciadas mientras dormimos, o arrancadas por la fuerza. Sin duda alguna esto sería tan irracional que nos vemos inclinados a excluir ésta y otras posibilidades por su incompatibilidad con el concepto (o el significado) de prometer. Sin embargo, no considero el prometer como una práctica justa por definición, ya que esto oscurece la distinción entre la regla de prometer y la obligación que se deriva del principio de la imparcialidad. Hay muchas variaciones en las promesas, del mismo modo que las hay en

⁹ Acerca de las reglas constitutivas, véase J. R. Searle, *Speech Acts* (The University Press, Cambridge, 1969), pp. 33-42. La promesa se discute en el cap. III, especialmente pp. 57-62.

la ley de contratos. El que esta práctica, tal y como la entienden las personas o grupos de personas, sea justa, ha de ser determinado por los principios de justicia.

Con estas observaciones como antecedente, podemos introducir dos definiciones. En primer lugar, una promesa *bona fide* es la que se produce de acuerdo con la regla de prometer cuando la práctica que representa es justa. Una vez que una persona pronuncia las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, definidas por una práctica justa, hace una promesa *bona fide*. Luego el principio de fidelidad es el principio según el que han de cumplirse las promesas *bona fide*. Es esencial, como he dicho antes, distinguir entre la regla de prometer y el principio de fidelidad. La regla es simplemente una convención constitutiva, mientras que el principio de fidelidad es un principio moral, una consecuencia del principio de imparcialidad. Supongamos que existe una práctica justa de hacer promesas, entonces al hacer una promesa, es decir, al pronunciar las palabras "prometo hacer *x*" en las circunstancias apropiadas, invocamos conscientemente dicha regla, y aceptamos los beneficios de un acuerdo justo. Vamos a suponer que no existe la obligación de hacer una promesa, estamos en libertad de hacerla o no. Pero ya que, hipotéticamente, esta práctica es justa, se aplica el principio de imparcialidad, y hemos de hacer lo que la regla específica, es decir, hemos de hacer *x*. La obligación de cumplir una promesa es una consecuencia del principio de imparcialidad.

He dicho antes que al hacer una promesa invocamos una práctica social, y aceptamos los posibles beneficios que produce. ¿Cuáles son estos beneficios, y cómo funciona esta práctica? Para responder a esta pregunta vamos a suponer que la razón normal de hacer una promesa es establecer y equilibrar pequeños esquemas de cooperación, o una pauta específica de transacciones. El papel de las premisas es análogo al que Hobbes atribuía al soberano. Del mismo modo que el soberano mantiene y estabiliza el sistema de cooperación social manteniendo públicamente una serie de penas, así los hombres en ausencia de acuerdos coercitivos establecen y estabilizan sus empresas privadas dando su palabra unos a otros. Tales actos son a menudo difíciles de comenzar y de mantener; esto es especialmente evidente en el caso de los pactos, es decir, en aquellos casos en que una persona ha de actuar antes que otra, ya que esta persona puede creer que la segunda no cumplirá su parte, y, por tanto, el esquema nunca se pone en marcha, ya que está sujeto a una inestabilidad de la segunda clase, aun cuando la persona que actuase después, de hecho lo hiciese. Ahora bien, en estas situaciones puede no haber medio de tranquilizar a la persona que ha de actuar en primer lugar, excepto haciéndole una promesa, es decir, sometiéndonos a la obligación de cumplir nuestra parte, de manera que ambas partes se beneficien de su cooperación. La práctica de hacer promesas tiene precisamente este propósito; así,

aunque normalmente consideramos las exigencias morales como cargas que *se* nos imponen, a veces nos las autoimponemos deliberadamente para nuestro propio beneficio. Por tanto, la promesa es un acto cometido con la intención pública de incurrir deliberadamente en una obligación, cuya existencia en las actuales circunstancias beneficiará nuestros fines. Queremos que esta obligación exista, y que se sepa que existe, y queremos también que los demás sepan que reconocemos este vínculo e intentamos persistir en él. Habiendo incurrido en la práctica, estamos en la obligación de hacer lo que hemos prometido según el principio de imparcialidad.

En este examen de cómo se usan las promesas (o del modo en que se adquiere un compromiso) para establecer y estabilizar formas de cooperación, he seguido en mucho a Prichard.¹⁰ Su tesis contiene todos los puntos esenciales. He supuesto siempre, así como él, que cada persona sabe, o al menos cree razonablemente, que las demás tienen un sentido de la justicia y, por tanto, un deseo normalmente eficaz de cumplir sus obligaciones *bona fide*. Sin esta confianza mutua nada se produce mediante palabras; sin embargo, en una sociedad bien ordenada este conocimiento está presente: cuando sus miembros hacen promesas hay un reconocimiento recíproco de su intención de someterse a una obligación, y una creencia común de que esta obligación será respetada. Son este reconocimiento recíproco y esta creencia común los que permiten la creación de un acuerdo y lo mantienen.

No hay necesidad de comentar más hasta qué punto una concepción común de la justicia (incluyendo los principios de imparcialidad y del deber natural) y la creencia general en la disposición de actuar de acuerdo con ella, son un gran activo colectivo. He señalado ya las muchas ventajas que se obtienen desde el punto de vista del problema de la seguridad. Es igualmente evidente que, habiendo confiado unas en otras, las personas pueden utilizar la aceptación pública de estos principios para ampliar el alcance y el valor de los esquemas de cooperación mutuamente beneficiosos. Desde el punto de vista de la posición original es claramente racional por parte de los grupos convenir en el principio de imparcialidad. Este principio puede utilizarse para asegurar estas acciones por medios acordes con la libertad de elección, y sin multiplicar innecesariamente los requerimientos morales. Al mismo tiempo, dado el principio de imparcialidad, vemos por qué ha de existir la práctica de hacer promesas como modo de establecer libremente una obligación, cuando esto es en ventaja de ambas partes. Tal solución va sin duda en interés común. Supongo que bastan estas consideraciones en favor del principio de imparcialidad.

Antes de examinar el problema del deber y la obligación política, haré

¹⁰ Véase H. A. Prichard, "The Obligation to Keep a Promise" (c. 1940) en *Moral Obligation* (The Clarendon Press, Oxford, 1949), pp. 169-179.

unas últimas consideraciones. En primer lugar, tal como lo muestra el examen de las promesas, la doctrina contractual sostiene que de la mera existencia de instituciones no se derivan exigencias morales; incluso la regla de hacer promesas no da lugar por sí misma a una obligación moral. Para considerar las obligaciones fiduciarias, hemos de tomar como premisa el principio de imparcialidad. Así, junto con la mayoría de las teorías éticas, la justicia como imparcialidad sostiene que los deberes y las obligaciones naturales sólo se producen en virtud de principios éticos. Estos principios son los que serían elegidos en la posición original. Conjuntamente con los hechos pertinentes de las actuales circunstancias, son estos criterios los que determinan nuestros deberes y obligaciones, y dilucidan lo que cuenta como razones morales. Una razón moral (sólida) es un hecho identificado por uno o varios de estos principios, como base de un juicio. La decisión moral correcta es aquella que mejor concuerda con los dictados de este sistema de principios, cuando se aplica a todos los hechos que considera pertinentes. Por tanto, la razón identificada por un principio puede ser apoyada, anulada o rechazada por razones identificadas por uno o varios de estos principios. Supongo, sin embargo, que de la totalidad de los hechos, supuestamente de un modo indefinido, se selecciona un número finito de principios como los que afectan cualquier caso concreto, de manera que todo el sistema nos capacita para obtener un juicio, tomado todo en cuenta.

Por contraste, las exigencias institucionales y, en general, las que se derivan de las prácticas sociales, pueden ser evaluadas por medio de las reglas existentes y de su interpretación. Por ejemplo, como ciudadanos nuestros deberes y obligaciones legales los establece la ley, hasta el punto donde se le puede conocer. Las normas que se aplican a los jugadores en un juego dependen de las reglas de este juego. El que estas exigencias estén conectadas con los deberes y las obligaciones morales es otra cuestión. Esto es así incluso si las normas utilizadas por los jueces y por otros que interpretan y aplican la ley se parecen a los principios del derecho y de la justicia o son idénticos a ellos. Puede ocurrir, por ejemplo, que en una sociedad bien ordenada los dos principios de justicia sean empleados por los tribunales para interpretar aquellas partes de la constitución que regulan la libertad de pensamiento y de conciencia y que garantizan una protección justa por parte de las leyes.¹¹ Aunque es claro que en este caso si la ley satisface sus propias normas estamos moralmente obligados siendo iguales otras cosas, a obedecerla, son diferentes los problemas relativos a lo que la ley demanda y lo que la justicia exige. La tendencia a combinar la regla de prometer y el principio de fidelidad (como caso especial derivado del principio de imparcialidad) es espe-

¹¹ Para lo referente a este punto, véase Ronald Dworkin, "The Model of Rules", *University of Chicago Law Review*, vol. 35 (1967), esp. pp. 21-29.

cialmente intensa. A primera vista parecen ser la misma cosa, pero una está definida por las convenciones constitutivas existentes, mientras que el otro tiene su explicación en los principios que serían elegidos en la posición original. De este modo, por tanto, podemos distinguir dos clases de normas. Los términos "deber" y "obligación" son utilizados en el contexto de ambas partes, pero las ambigüedades contenidas en este uso deben ser fáciles de resolver.

Por último, me gustaría observar que el anterior examen del principio de fidelidad responde al problema planteado por Prichard. Él se preguntaba cómo es posible, sin recurrir a una promesa anterior o a un acuerdo de cumplir acuerdos posteriores, explicar el hecho de que, pronunciando ciertas palabras (utilizando una convención), nos veamos obligados a hacer algo, especialmente cuando la acción por la que quedamos obligados se ejecuta públicamente con la intención, que deseamos que los demás conozcan, de producir esta obligación, o como lo expresó Prichard: ¿qué es eso, implícito en los acuerdos *bona fide*, que se parece a un acuerdo de cumplir acuerdos posteriores, y que, estrictamente hablando, no puede serlo ya que tal acuerdo no se ha celebrado?¹² La existencia de una práctica justa de hacer promesas como sistema de reglas públicas constitutivas, y el principio de imparcialidad bastan para una teoría de las obligaciones fiduciarias. Y ninguno implica la existencia de un acuerdo anterior de cumplir otros acuerdos. La adopción del principio de imparcialidad es puramente hipotética; sólo necesitamos que este principio sea reconocido. Por lo demás, una vez que suponemos que está en vigor una práctica justa de hacer promesas, sea establecida como fuere, el principio de imparcialidad basta para obligar a aquellos que se benefician de él, dadas las condiciones apropiadas ya descritas. Por tanto, lo que corresponde a ese algo que Prichard considera un acuerdo previo pero que no lo es, es la justa práctica de dar nuestra palabra juntamente con el acuerdo hipotético sobre el principio de imparcialidad. Desde luego, otra teoría ética podría derivar este principio sin utilizar el concepto de la posición original. Por el momento, no es necesario mantener que los vínculos fiduciarios no puedan explicarse de algún otro modo. Por el contrario, lo que quiero demostrar es que, aunque la justicia como imparcialidad utiliza la noción de acuerdo original, es capaz de dar una respuesta satisfactoria al problema de Prichard.

53. EL DEBER DE OBEDECER A UNA LEY INJUSTA

No es difícil explicar por qué hemos de obedecer leyes justas, promulgadas con una constitución justa. En este caso, los principios del deber natural y el

¹² Véase "The Obligation to Keep a Promise", pp. 172,178 ss.

principio de imparcialidad establecen los deberes y las obligaciones requeridas. En general los ciudadanos están obligados por el deber de justicia, y aquellos que han ocupado puestos y cargos aventajados, o que se han beneficiado de ciertas oportunidades para favorecer sus propios intereses, además están obligados a cumplir su parte por el principio de imparcialidad. El problema es en qué circunstancias y hasta qué punto estamos obligados a obedecer acuerdos injustos. A veces, se dice que no estamos obligados a obedecer en estos casos, pero esto es un error. La injusticia de una ley no es, por lo general, razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación (definida por la actual constitución) es razón suficiente para seguir con ella. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el actual estado de las cosas, hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. Al tratar de distinguir estos límites, nos acercamos al complicado problema del deber y la obligación política. La dificultad reside, en parte, en el hecho de que en estos casos hay un conflicto de principios. Algunos principios aconsejan la obediencia, mientras que otros nos aconsejan lo contrario. Por tanto, las exigencias del deber y de la obligación política han de ser examinadas a través de una concepción de las prioridades adecuadas.

Hay, sin embargo, otro problema. Como hemos visto, los principios de justicia (en orden lexicográfico) corresponden a la teoría ideal (§ 39). Las personas en la posición original suponen que los principios que reconocen, sean los que fueren, serán estrictamente obedecidos y cumplidos por todos. Por tanto, los principios de la justicia resultantes son aquellos que definen una sociedad perfectamente justa, dadas unas condiciones favorables. Con la suposición de obediencia estricta llegamos a cierta concepción ideal. Cuando preguntamos en qué circunstancias serán tolerados unos acuerdos injustos, afrontamos un problema diferente. Hemos de averiguar cómo se aplica la concepción ideal de la justicia, si es que se aplica, a casos en que, en vez de tener que reajustar las naturales limitaciones, afrontamos la injusticia. El estudio de estos problemas corresponde a la parte de la obediencia parcial de la teoría no ideal. Incluye, entre otras cosas, la teoría del castigo y la justicia compensatoria, la guerra justa y la objeción de conciencia, la desobediencia civil y la resistencia militante. Estos asuntos están entre los principales de la vida política, y sin embargo hasta hoy la concepción de la justicia como imparcialidad no se les aplica directamente. No intentaré discutir estos problemas en general. De hecho, consideraré sólo un fragmento de la teoría de la obediencia parcial: a saber el problema de la desobediencia civil y el rechazo consciente, e incluso aquí supondré que el contexto es el de un estado próximo a la justicia, es decir, uno en el que la estructura básica de la sociedad es casi justa, haciendo las concesiones que se suponen razonables dadas las circunstancias. Una comprensión de este caso reconocidamente

especial puede ayudar a aclarar los problemas más difíciles. Sin embargo, para examinar la desobediencia civil y el rechazo consciente, hemos de considerar varios puntos referentes al deber y a la obligación política.

Por una parte, es evidente que nuestro deber u obligación de aceptar los acuerdos existentes algunas veces puede ser desechado. Estas exigencias dependen de los principios del derecho, que pueden justificar la desobediencia en ciertas ocasiones. El que la desobediencia esté justificada depende de la extensión que alcance la injusticia de las leyes y de las instituciones. Las leyes injustas no están al mismo nivel, y lo mismo ocurre con las instituciones y los programas políticos. Hay dos formas en las cuales puede producirse la injusticia: los acuerdos existentes pueden diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; o puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de la justicia que tenga una sociedad, o a la visión de la clase dominante, pero esta misma concepción puede ser irracional, y en muchos casos claramente injusta. Como hemos visto, algunas concepciones de la justicia son más razonables que otras (§ 49). Mientras que los dos principios de justicia y los interrelacionados principios del deber natural y de la obligación definen la opinión más razonable entre los de la lista, acaso otros principios no sean irrazonables. En realidad algunas concepciones mixtas son bastante adecuadas para muchos propósitos. Por regla general una concepción de la justicia es razonable en proporción a la fuerza de los argumentos que puedan ofrecerse para adoptarla en la posición original. Este criterio es perfectamente natural, si la posición original incorpora las diferentes condiciones que han de imponerse a la elección de principios, y que conducen a una equiparación con nuestros juicios.

Aunque sea fácil distinguir estas dos formas en que las instituciones existentes pueden ser injustas, una teoría factible de cómo afectan nuestro deber y nuestra obligación política es otra cosa. Cuando las leyes y los programas políticos se desvían de las normas públicamente reconocidas, es ciertamente posible apelar al sentido de justicia de la sociedad. Más adelante sostengo que esta condición se presupone al cometer una desobediencia civil. Si, a pesar de todo, no se viola la predominante concepción de justicia, entonces la situación es muy diferente. El curso de acción que se ha de seguir depende en gran parte de lo razonable que sea la doctrina aceptada y de los medios asequibles para cambiarla. Sin duda, es posible vivir entre diferentes concepciones mixtas e institucionistas, lo mismo que con enfoques utilitarios cuando no son interpretados de manera demasiado rigurosa. En otros casos, como cuando una sociedad está regulada por principios que favorecen mezquinos intereses de clase, no tenemos otro recurso que el de oponernos a la concepción predominante y a las instituciones que justifica por medios tales como la promesa de cierto éxito.

En segundo lugar, hemos de considerar el problema de por qué en una

situación cercana a la justicia, normalmente tenemos la obligación de obedecer leyes injustas. Aunque algunos autores han puesto en duda esta idea, creo que la mayoría la aceptaría. Sólo unos cuantos consideran que cualquier desviación de la justicia, por pequeña que sea, anula el deber de obedecer las normas actuales. ¿Cómo explicar este hecho? Como el deber de justicia y el principio de imparcialidad presuponen que las instituciones son justas, se hace necesaria otra explicación.¹³ Ahora bien, podemos responder a esta pregunta si postulamos una sociedad casi justa, en la que existe un régimen constitucional viable, que satisface, en mayor o menor grado, los principios de la justicia. Supongo así que, en su mayor parte, el sistema social está bien ordenado, aunque no perfectamente, ya que en este caso no se produciría el problema de la obediencia a leyes y programas injustos. Según estas suposiciones, la consideración anterior acerca de una constitución justa como ejemplo de justicia procesal imperfecta (§ 31) ofrece una respuesta.

Ha de recordarse que en la convención constitucional, el objetivo de las partes es encontrar entre las diferentes constituciones justas (aquellas que satisfacen el principio de libertad igual) la que mejor conduzca a una legislación justa y eficaz, en vista de los hechos generales acerca de la sociedad en cuestión. La constitución se considera como un procedimiento justo aunque imperfecto, proyectado, en tanto lo permiten las circunstancias, para asegurar un resultado justo. Es imperfecto porque no hay proceso político factible que garantice que las leyes promulgadas de acuerdo con él serán justas. En los asuntos políticos no puede lograrse una justicia procesal perfecta. Además, el proceso constitucional debe basarse en gran parte en alguna forma de votación. Supongo que alguna alteración de la regla de mayorías adecuadamente fijada es una necesidad práctica. Sin embargo, las mayorías (o coaliciones de minorías) están sujetas a cometer errores, si no por falla de conocimiento o de juicio, como resultado de enfoques limitados y egoístas. No obstante, nuestro deber natural de apoyar las instituciones justas nos obliga a obedecer las leyes y los programas injustos o, al menos, a no oponernos a ello por medios ilegales, en tanto estas leyes y programas no excedan ciertos límites de injusticia. Si se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales, el de la regla de mayorías. En un Estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa. Dado el modo de ser de las personas, hay muchas ocasiones en que este deber entrará en juego.

La doctrina contractual nos lleva a preguntarnos si aceptaríamos una nor-

¹³No señalé este hecho en mi ensayo "Legal Obligation and the Duty of Fair Play" en *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook (New York University Press, Nueva York, 1964). En esta sección he intentado compensar este defecto. La idea sostenida aquí difiere en que el deber natural de Justicia es generalmente el principio fundamental del deber político, mientras que el principio de imparcialidad ocupa un lugar secundario.

ma constitucional que nos exigiese obedecer leyes que nosotros consideramos injustas. Podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible que siendo libres podamos aceptar racionalmente un procedimiento que puede ir en contra de nuestra propia opinión, y dar efecto a la de los demás?¹⁴ Una vez que consideramos el punto de vista de la convención constitucional, la respuesta es bastante clara. En primer lugar, entre el limitado número de procedimientos factibles que siquiera tienen alguna oportunidad de ser aceptados no hay ninguno que decida siempre en nuestro favor, y en segundo lugar, el consentir en uno de estos procedimientos es preferible a que no se logre ningún tipo de acuerdo. La situación es análoga a la de la posición original en la que los grupos desechan toda esperanza de oportunismo egoísta: esta alternativa es el mejor candidato de cada persona (o el segundo mejor, dejando de lado la limitación de la generalidad), pero puede ser, obviamente, inaceptable para otros. De modo similar, si bien en la etapa de la convención constitucional las partes confían en los principios de justicia, deben hacerse concesiones unos a otros para lograr un régimen constitucional. Aun con la mejor de las intenciones, sus opiniones acerca de la justicia tienen que chocar. Al elegir una constitución, y al adoptar alguna forma de la regla de la mayoría, los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. No hay otro modo de producir un régimen democrático.

No obstante, cuando adoptan el principio de mayorías, las partes acuerdan desechar las leyes injustas sólo en ciertas condiciones. En términos generales, a la larga, la carga de la injusticia sería más o menos uniformemente distribuida entre los diferentes grupos de la sociedad, y las penalidades de los problemas injustos no serían demasiado pesadas. Por tanto, el problema de la obediencia es problemático para las minorías permanentes que han sufrido la injusticia durante muchos años. No se nos exige, ciertamente, que consintamos en la pérdida de nuestras libertades básicas, ya que esta exigencia no podría haber estado inmersa en el significado que se le da al deber de justicia en la posición original, ni concordaría con la idea que se tiene de los derechos de la mayoría en la convención constitucional. En lugar de ello, sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática, sólo hasta el punto en que se hace necesario, para compartir equitativamente las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional. Aceptar estas cargas supone reconocer y estar dispuestos a trabajar dentro de los límites impuestos por las circunstancias de la vida humana. En vista de ello, tenemos un deber natural de urbanidad, consistente en no invocar los errores de los programas sociales como excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagu-

¹⁴ La metáfora de ser libre y aun sin cadenas está tomada de la revisión crítica de I. M. D. Little, hecha por K. J. Arrow en *Social Choice and Individual Values*, publicada en *The Journal of Political Economy*, vol. 60 (1952), p. 431. Mis observaciones en este aspecto siguen a Little.

ñas de las normas para promover nuestros intereses. El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones, y cierta moderación al beneficiarnos de ellos. Sin cierto reconocimiento de este deber, la fe y la confianza mutua están expuestas a desaparecer. Por tanto, en un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber (y para algunos también la obligación) de obedecer las leyes injustas, mientras no excedan ciertos grados de injusticia. Esta conclusión no es mucho más brillante que la que afirma nuestro deber de obedecer las leyes justas. Nos lleva, sin embargo, un paso más lejos, ya que cubre un más vasto campo de situaciones y, lo que es más importante, da cierta idea de las preguntas que han de hacerse para averiguar cuál es nuestro deber político.

54. EL STATUS DE LA REGLA DE MAYORÍAS

Es evidente, a partir de las observaciones anteriores, que el procedimiento de la regla de mayorías, aunque definido y delimitado, ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal. La justificación se basa directamente en los fines políticos que la constitución trata de alcanzar y, por tanto, en los dos principios de justicia. He supuesto que alguna forma de la regla de mayorías ofrece su justificación como el mejor medio disponible de garantizar una legislación justa y efectiva. Es compatible con una libertad justa (§ 36) y posee cierta naturalidad, ya que si se permite una regla de minorías no hay un criterio obvio para seleccionar quién ha de decidir, y se viola la igualdad. Una parte fundamental del principio de mayorías es que el procedimiento satisfaga las condiciones básicas de la justicia. En este caso, las condiciones son las de la libertad política: libertad de palabra y de reunión, libertad de tomar parte en los sucesos públicos, de influir por medios constitucionales en el curso de la legislación y la garantía del justo valor de estas libertades. Cuando desaparece esta base no se satisface el primer principio de la justicia. Aun cuando esté presente, no hay certeza de que se promulgue una legislación justa.¹⁵

No sirve, por tanto, la idea de que lo que desea la mayoría es correcto, de hecho ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia ha sostenido esta doctrina, manteniendo, por el contrario, que el resultado de la votación

¹⁵ Para un examen más profundo de la regla de mayorías, véase el artículo de Herbert McCloskey, "The Fallacy of Majority Rule", *Journal of Politics*, vol. II (1949), y J. R. Pennock, *Liberal Democracy* (Rinehart, Nueva York, 1950), pp. 112-114, 117 ss. Para algunos de los rasgos atractivos del principio de mayoría, considerados desde la perspectiva de la elección social, véase A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Holden-Day, San Francisco, 1970), pp. 68-70, 71-73, 161-186. Lo malo de este procedimiento es que permitiría mayorías cíclicas. Pero el defecto primordial desde el punto de vista de la justicia, es que permite la violación de la libertad. Véase también Sen, pp. 79-83, 87-89, donde se discute su paradoja del liberalismo.

está sujeto a principios políticos. Aunque, en circunstancias determinadas es justificable que la mayoría (adecuadamente definida y delimitada) tenga el derecho constitucional de hacer las leyes, esto no implica, sin embargo, que las leyes promulgadas sean justas. La disputa por la sustancia acerca de la regla de mayorías se refiere a cómo queda mejor definida y si las limitaciones constitucionales son medios eficaces y razonables para consolidar el balance total de justicia. Estas limitaciones son utilizadas a menudo por minorías infractoras para conservar sus ventajas ilícitas. Es un problema de juicio político, y no pertenece a la teoría de la justicia. Basta tener en cuenta que, aunque los ciudadanos someten su conducta a la autoridad democrática, es decir, reconocen que el resultado de una votación establece una regla obligatoria, no someten a ella su juicio.

Deseo considerar ahora el lugar que ocupa el principio de la regla de mayorías en el procedimiento ideal que forma parte de la teoría de la justicia. Una constitución justa se define como una constitución en la que habrían convenido unos delegados racionales en una convención constitucional, guiados por los dos principios de justicia. Cuando justificamos una constitución, exponemos consideraciones para mostrar que habría sido adoptada en esas condiciones. De modo similar, las leyes y los programas justos son aquellos que serían promulgados por legisladores racionales en la etapa legislativa, quienes están obligados por una constitución justa y que conscientemente tienen como modelo los principios de la justicia. Cuando criticamos las leyes y las medidas tratamos de explicar que no serían elegidos mediante este procedimiento ideal. Ya que incluso los legisladores racionales llegan a menudo a conclusiones diferentes, es necesario votar en condiciones ideales. Las restricciones de la información no garantizarán un acuerdo, ya que, a menudo, las tendencias de los hechos sociales serán ambiguas y difíciles de evaluar.

Una ley o un programa es suficientemente justo, o al menos no es injusto, si, cuando tratamos de imaginar cómo funcionaría el procedimiento ideal, decidimos que la mayoría de quienes toman parte en este procedimiento y cumplen sus estipulaciones estarían en favor de esta ley o de este programa. En el procedimiento ideal, la decisión alcanzada no es un compromiso, no es un trato entre grupos opuestos tratando de favorecer sus propios fines. La discusión legislativa ha de concebirse no como una contienda de intereses, sino como un intento de conseguir el mejor programa político, definido por los principios de justicia. Supongo, por tanto, como parte de la teoría de la justicia, que el deseo único de un legislador imparcial es tomar la decisión correcta al respecto, dados los hechos generales que le son conocidos. El legislador ha de votar sólo de acuerdo con su juicio. El resultado de la votación da una estimación de lo que tiene más afinidad con la concepción de la justicia.

Si nos preguntamos sobre lo probable de que la opinión de la mayoría sea correcta, es evidente que el procedimiento ideal guarda cierta analogía con el problema estadístico de conjuntar las ideas de un grupo de expertos, para obtener el mejor juicio.¹⁶ Aquí, los expertos son los legisladores racionales, capaces de adoptar una perspectiva objetiva, ya que son imparciales. Se remonta a Condorcet la sugestión de que si la probabilidad de un juicio correcto por parte del legislador representativo es mayor que la de un juicio incorrecto, la probabilidad de que el voto mayoritario sea correcto aumenta, como aumenta también la posibilidad de una decisión correcta por parte del legislador representativo.¹⁷ Por tanto, nos vemos tentados a suponer que si muchas personas racionales intentasen simular las condiciones del procedimiento ideal, y adecuasen a ello sus razonamientos y sus discusiones, la gran mayoría casi, seguramente, tendría razón. Esto sería un error. No sólo debemos estar seguros de que hay mayor oportunidad de un juicio correcto que de uno incorrecto por parte del legislador representativo, sino que también es claro que los votos de personas diferentes no son independientes. Como sus opiniones estarán influidas por el curso del debate, no se aplican las clases más sencillas de un razonamiento probabilístico.

No obstante, suponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más probablemente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué es esto así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y ensancha nuestra perspectiva; se nos hace ver las cosas desde otros puntos de vista, así como los límites de nuestra visión. Pero en el proceso ideal, el velo de la ignorancia significa que los legisladores son imparciales. Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos tienen limitaciones de conocimiento y de capacidad de razonar. Ninguno de ellos sabe todo lo que saben los demás, ni puede hacer las mismas deducciones a las que llegan conjuntamente. El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a mejorar las cosas.

Así llegamos al problema de intentar formular una constitución ideal de la deliberación pública en asuntos relacionados con la justicia, un conjunto de reglas bien planeadas para apoyar los poderes de conocimiento y razonamiento más efectivos de un grupo, y para alcanzar, o al menos aproxi-

¹⁶ En relación con esto, véase K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed. (John Wiley and Sons, Nueva York, 1963), pp. 85 ss. Para la noción de discusión legislativa, considerada como investigación objetiva y no como contienda de intereses, véase F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (Harper and Brothers, Nueva York, 1935), pp. 296, 345-347. En ambos casos consúltense las notas a pie de página.

¹⁷ Véase Duncan Black, *Theory of Committee and Elections*, 2ª ed. (The University Press, Cambridge, 1963), pp. 159-165.

marnos, al juicio correcto; no seguiré, sin embargo, con este problema. Lo más importante aquí es que el procedimiento idealizado es parte de la teoría de la justicia. He mencionado algunos de sus rasgos para dilucidar hasta cierto grado su significación. Cuanto más definida sea nuestra concepción de este procedimiento, suponiendo que se lleva a cabo en condiciones ideales, más firme será la guía que la secuencia de cuatro etapas ofrezca a nuestras reflexiones. Tenemos, entonces, una idea más precisa de cómo han de establecerse las leyes y los programas a la luz de los hechos generales de la sociedad. A menudo, podemos darle un sentido intuitivo al problema de cuál será el resultado de las deliberaciones en la etapa legislativa, cuando estas deliberaciones son conducidas adecuadamente.

El procedimiento ideal se aclara observando cómo contrasta con el proceso de un mercado ideal. Dando por supuesto que se mantienen las suposiciones clásicas relativas a la competencia perfecta, y que no hay economías o antieconomías externas, se obtiene como resultado una configuración económica eficiente. El mercado ideal es un procedimiento perfecto con respecto a la eficiencia. Un rasgo peculiar del proceso de mercado ideal, a diferencia del proceso político ideal dirigido por legisladores racionales e imparciales, es que el mercado obtiene un resultado eficiente, aun cuando todos busquen su propia ventaja; desde luego, así es como se comportan normalmente los agentes económicos. Al vender o al comprar para maximizar su satisfacción o sus beneficios, los consumidores y las empresas no emiten un juicio acerca de cuál es la configuración económica más feliz, dada la distribución inicial de activos. En cambio, intentan llevar a cabo sus fines en tanto lo permitan las normas, y cualquier juicio que emitan será siempre desde su punto de vista. Es el sistema en su totalidad, por así decirlo, el que establece un juicio de la eficiencia, derivándose este juicio de las diferentes fuentes de información proporcionadas por las actividades de las empresas y los consumidores. El sistema ofrece una respuesta aun cuando las personas no tengan opinión alguna acerca del problema, y aunque a menudo no sepan siquiera lo que significa.

Por tanto, a pesar de ciertas semejanzas entre los mercados y las elecciones, el proceso del mercado ideal y el proceso legislativo ideal son diferentes en aspectos decisivos. Fueron planeados para conseguir diferentes fines: el primero se dirige a la eficiencia y el segundo, en lo posible, a la justicia. Mientras que el mercado ideal es un procedimiento perfecto con vistas a sus objetivos, hasta la legislatura ideal es un procedimiento imperfecto. Parece no haber medio de caracterizar un procedimiento factible garantizado para lograr una legislación justa. Una consecuencia de esto es que mientras un ciudadano puede estar obligado a obedecer a las medidas apropiadas, no se le pide que considere justos estos programas, y sería un error por su parte pretender someter su juicio a votación. Pero en un perfecto sistema de mercado,

un agente económico, en tanto tiene alguna opinión, supondrá seguramente que el resultado es eficiente. Aunque el consumidor o la empresa no hayan conseguido todo lo que desean, han de reconocer que, dada la distribución inicial, se ha alcanzado una situación eficiente. Pero no puede exigirse un reconocimiento similar en el proceso legislativo referente a los problemas de la justicia; pues, aunque, por supuesto, las actuales constituciones han de ser designadas, en lo posible, para tomar las mismas determinaciones que el proceso legislativo ideal, en la práctica están expuestas a resultar insuficientes. Esto no sólo se debe a que, como ocurre en los mercados, no se adecuan a su imagen ideal, sino también a que esta imagen es la de un procedimiento imperfecto. Una constitución justa debe basarse de alguna manera en que los ciudadanos y los legisladores adopten un punto de vista más amplio y ejerzan su buen juicio al aplicar los principios de justicia. Parece que no hay manera de impedirles adoptar un punto de vista restringido o interesado para regular el proceso de modo que conduzca a un resultado justo. Al menos por ahora no existe una teoría acerca de las constituciones justas, que considere que éstas son procesos que conducen a una legislación justa que corresponda a la teoría de los mercados competitivos como procedimientos que produzcan con eficiencia, y esto parece implicar que la aplicación de la teoría económica al auténtico proceso constitucional tiene graves limitaciones, en la medida en que la conducta política es afectada por el sentido que las personas tienen de la justicia, como tiene que ocurrir en toda sociedad viable, y la legislación justa es el primer fin social (§ 76). Ciertamente la teoría económica no embona con el procedimiento ideal.¹⁸

Estas observaciones son confirmadas por un último contraste. En el proceso ideal de mercado se le da cierto valor a la intensidad del deseo. Una persona puede gastar la mayor parte de su ingreso en las cosas que más desea y, de este modo, junto con otros compradores, fomenta el uso de los recursos en las formas que prefiere. El mercado permite hacer unos reajustes finamente graduados, como respuesta al equilibrio total de preferencias y al relativo predominio de ciertos deseos. No hay nada que concuerde con esto en el proceso legislativo ideal. Cada legislador racional ha de votar su opinión acerca de cuáles leyes y programas se adoptan mejor a los principios de justicia. No se da un valor especial a aquellas opiniones que se sustentan con mayor confianza, o a los votos de aquellos que si supiesen que están en minoría, ello les causaría un profundo desagrado (§ 37). Desde luego tal regla

¹⁸ Acerca de la teoría económica de la democracia, véase J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3ª ed. (Harper and Brothers, Nueva York, 1950), caps. 21-23, y Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Harper and Brothers, Nueva York, 1957). La concepción pluralista de la democracia, en tanto que la rivalidad entre intereses diversos se concibe como elemento regulador del proceso político, puede ser objeto de similar objeción. Véase R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (University of Chicago Press, Chicago, 1956), y más recientemente, *Pluralist Democracy in the United States*. (Rand McNally, Chicago, 1967).

de votación es concebible, pero no hay motivos para adoptarla en el procedimiento ideal. Incluso entre personas racionales e imparciales, no son aquellas que tienen más confianza en su opinión las que más, probablemente, tendrán razón. Algunas pueden ser más sensibles que otras a las complejidades del caso. Al definir el criterio para conseguir una legislación justa, hemos de acentuar el valor de los juicios colectivos obtenidos cuando cada persona, en condiciones ideales, hace todo lo posible por aplicar los principios correctos. La intensidad del deseo o la fuerza de la convicción no proceden cuando se plantean problemas de justicia.

Dejemos aquí las múltiples diferencias entre el proceso legislativo ideal y el proceso ideal de mercado. Ahora deseo observar el uso del procedimiento de la regla de mayorías como medio de lograr una solución política. Como hemos visto, la regla de mayorías se aplica como el medio más factible de alcanzar ciertos fines antes definidos por los principios de justicia. Algunas veces, sin embargo, estos principios no son claros o definidos sobre lo que requieren. Esto no siempre se debe a que su evidencia sea complicada o ambigua, o difícil de examinar o evaluar. La naturaleza misma de los principios puede dejar abierta una serie de opciones, en vez de elegir una alternativa en particular. La tasa de ahorro, por ejemplo, se especifica sólo dentro de ciertos límites; la idea fundamental del principio del ahorro justo es la de excluir ciertos extremos. Con el tiempo, al aplicar el principio de la diferencia deseamos incluir en las perspectivas de los menos aventajados el bien primario del respeto propio; y hay muchos medios de tomar en consideración este valor de acuerdo con el principio de la diferencia. La profundidad con la que se consideren este bien y otros relacionados con él en el índice general ha de decidirse en vista de los rasgos generales de la sociedad particular y por lo que sus miembros menos favorecidos desean racionalmente, como se ve desde la etapa legislativa. En casos como éste, los principios de justicia establecen unos límites en que debe estar la tasa de ahorro o la importancia dada al autorrespeto, pero no dice en qué parte de esta diversidad debe recaer la elección.

En estas situaciones se aplica el principio de decisión política: si la ley actualmente votada está, en tanto podemos saberlo, dentro de la gama de las que pueden ser favorecidas por legisladores racionales que intentan seguir conscientemente los principios de la justicia, entonces la decisión de la mayoría es prácticamente obligatoria aunque no definitiva. Estamos ante una situación de justicia procesal casi pura. Debemos basarnos en el curso real del análisis en la etapa legislativa para seleccionar un programa político dentro de los límites permitidos. Estos casos no son ejemplos de justicia procesal perfecta, ya que el resultado no define literalmente el resultado correcto. Ocurre simplemente que aquellos que están en desacuerdo con la decisión tomada no pueden establecer su argumento de modo convincente en el mar-

co de la concepción pública de la justicia. Es un problema que no puede ser claramente definido. En la práctica, los partidos políticos no dudarán en adoptar diferentes posturas ante este tipo de cuestiones. El objeto del proyecto constitucional es asegurar, si ello es posible, que el interés de las clases sociales no falsee la solución política que se toma fuera de los límites permitidos.

55. LA DEFINICIÓN DE DESOBEDIENCIA CIVIL

Deseo mostrar ahora el contenido de los principios del deber y de la obligación naturales, esbozando una teoría de la desobediencia civil. Como ya lo he indicado, esta teoría sólo fue planeada para el caso especial de una sociedad casi justa, una sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, no obstante, ocurren graves violaciones de la justicia. Como supongo que un estado próximo a la justicia requiere un régimen democrático, la teoría se refiere al papel que desempeña y a lo legítimo de la desobediencia civil a una autoridad democrática legítimamente establecida. No se aplica a otras formas de gobierno ni, salvo incidentalmente, a otras clases de disidencia u oposición. No trataré de ese tipo de protesta junto con la acción y la resistencia militante, como táctica para transformar o incluso derrocar un sistema injusto y corrupto. No hay dificultad alguna en este caso acerca de tal acción. Si cualesquiera medios para este fin tienen justificación, entonces, seguramente la oposición no violenta está justificada. El problema de la desobediencia civil, tal y como lo interpretaré, sólo se produce en un Estado democrático más o menos justo para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución. El problema es de un conflicto de deberes. ¿En qué punto deja de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos aceptados por tal mayoría) en vista del derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia? Este problema abarca la cuestión de la naturaleza y los límites de la regla de mayorías. Por ello el problema de la desobediencia civil es prueba decisiva para cualquier teoría de la base moral de la democracia.

Una teoría constitucional de la desobediencia civil tiene tres partes. En primer lugar define esta clase de disidencia y la separa de otras formas de oposición a una autoridad democrática. Éstas van desde manifestaciones e infracciones a la ley destinadas a ocasionar casos de prueba ante los tribunales hasta la acción militante y la resistencia organizada. Una teoría específica el lugar que ocupa la desobediencia civil entre esta variedad de posibilidades. Establece, además, los motivos de la desobediencia civil y las condiciones en las que tal acción está justificada en un régimen democrático (más o menos) justo. Finalmente, una teoría ha de explicar el papel de la desobediencia-

cia civil en un sistema constitucional, y examinar la idoneidad de este modo de protesta en una sociedad libre.

Antes de considerar estos temas, una advertencia. No debemos esperar demasiado de una teoría de la desobediencia civil, aun cuando haya sido proyectada para circunstancias especiales. Los principios concretos que decidan directamente los casos reales, están obviamente fuera de lugar. Por el contrario, una teoría útil define la perspectiva desde la que puede enfocarse el problema de la desobediencia civil, identifica además las consideraciones pertinentes, y nos ayuda a asignarles el valor correcto en los casos más importantes. Si nos parece que una teoría acerca de estos problemas aclara nuestra visión y hace más coherentes nuestros juicios, entonces tal teoría es útil. Tal teoría hace lo que suponemos que debe hacer: es decir, disminuye la disparidad entre las convicciones de conciencia de aquellos que aceptan los principios básicos de una sociedad democrática.

Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno.¹⁹ Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión considerada los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados. Una glosa preliminar a esta definición es que no se requiere que el acto civilmente desobediente viole la misma ley contra la que está protestando.²⁰ Acepta lo que algunos han llamado desobediencia civil directa e indirecta. Y esto debe hacerlo toda definición, ya que algunas veces hay fuertes razones para no infringir la ley o la política considerada injusta. Por el contrario, podemos desobedecer las órdenes de tráfico o las leyes de allanamiento como medio de presentar nuestro propio caso. Por tanto, si un gobierno promulga una ley imprecisa y severa contra la traición, no sería adecuado cometer traición como medio de oponernos a ella, y, en cualquier caso, la pena sería mucho mayor de la que razonablemente estaríamos dis-

¹⁹ Aquí he seguido la definición de desobediencia civil de H. A. Bedau. Véase su "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, vol. 58 (1961), pp. 653-661. Hay que señalar que esta definición es más estricta que el significado propuesto en el ensayo de Thoreau, tal como lo mostraré en la próxima sección. Una descripción similar se encuentra en "Letter from Birmingham City Jail" (1963), de Martin Luther King, reimpresa por H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience* (Pegasus, Nueva York, 1969), pp. 72-89. La teoría de la desobediencia civil en el texto trata de introducir este tipo de concepción en un esquema más amplio. Algunos escritores recientes han definido asimismo la desobediencia civil más generalmente. Por ejemplo, Howard Zinn, *Disobedience and Democracy* (Random House, Nueva York, 1968), pp. 119 ss., la define como "la violación discriminada y deliberada de la ley con un propósito social de vital importancia". Particularmente, prefiero una noción más restringida. No quiero decir con esto que sólo esta forma de disensión se encuentre justificada en un Estado democrático.

²⁰ Esta y la siguiente glosa están tomadas de Marshall Cohen, "Civil Disobedience in a Constitutional Democracy", *The Massachusetts Review*, vol. 10 (1969), pp. 224-226, 218-221, respectivamente.

puestos a aceptar. En otros casos no hay medio de violar directamente la política de un gobierno, como cuando concierne a asuntos extranjeros, o afecta otra parte del país. Una segunda glosa es que el acto de desobediencia civil es considerado contrario a la ley, al menos en el sentido de que los implicados en él no están presentando simplemente un cargo de prueba para una decisión constitucional, sino que están dispuestos a oponerse a la ley aun cuando ésta sea sostenida. Desde luego, en un régimen constitucional los tribunales pueden acabar por ponerse de parte de los disidentes, y declarar la ley o la política rechazada por anticonstitucional. Ocurre a menudo que existe cierta incertidumbre acerca de si el acto del disidente será declarado ilegal o no, pero esto sólo es un elemento complicador. Quienes utilizan la desobediencia civil para protestar contra leyes injustas no están dispuestos a desistir de su protesta en caso de que los tribunales no estén de acuerdo con ellos, por mucho que les hubiese agradado la decisión opuesta.

Ha de tenerse también en cuenta que la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales. Al justificar la desobediencia civil no apelamos a principios de moral personal o a doctrinas religiosas, aunque éstas puedan coincidir y apoyar nuestras demandas, y huelga decir que la desobediencia civil no pueda basarse únicamente en un interés individual o colectivo. Por el contrario, invocamos la concepción de la justicia, comúnmente compartida, que subyace en el orden político. Se supone que en un régimen democrático razonablemente justo hay una concepción pública de la justicia, por referencia a la cual los ciudadanos regulan sus asuntos políticos e interpretan la constitución. La violación persistente y deliberada de los principios básicos de esta concepción en cualquier periodo prolongado, especialmente la infracción de las libertades iguales fundamentales, invita a la sumisión o a la resistencia. Al cometer desobediencia civil, una minoría obliga a la mayoría a considerar si desea que así interprete su actuación, o si, en vista del sentido común de la justicia, desea reconocer las legítimas pretensiones de la minoría.

Otro punto es que la desobediencia civil es un acto público. No sólo se dirige a principios públicos, sino que se comete en público. Se da a conocer abiertamente y con el aviso necesario, y no es encubierto o secreto. Podemos compararla a un discurso público, y, siendo una forma de petición, una expresión de convicción política profunda y consciente, tiene lugar en el foro público. Por esta razón, entre otras, la desobediencia civil no es violenta. Trata de no emplear la violencia, especialmente contra personas, no por una aversión de principio al uso de la fuerza, sino porque es expresión final del propio caso. La participación en actos violentos que probablemente causa-

rían heridas y daños es incompatible con la desobediencia civil como medio de reclamación. Cualquier violación a las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto. A veces, si el recurso falla en su propósito, se podrá pensar en resistencia violenta ulteriormente. Sin embargo, la desobediencia civil consiste en dar voz a convicciones conscientes y profundas; mientras que advierten y aperciben, no son en sí una amenaza.

La desobediencia civil es no violenta por otra razón. Expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite externo de la misma.²¹ Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta.²² Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de la justicia de la colectividad. Ser completamente sinceros y no violentos es dar prueba de la propia sinceridad, ya que no es fácil convencer a los demás de que nuestros actos son de conciencia, e incluso a veces no estamos seguros de ello nosotros mismos. No cabe duda de que es posible imaginar un sistema legal en el que la creencia consciente de que la ley es injusta sea aceptada como justificación de la desobediencia. Hombres de gran probidad, con plena confianza unos en otros, pueden hacer que tal sistema funcione, pero, tal y como suceden las cosas, ese esquema probablemente será inestable, incluso en un estado próximo a la justicia. Debemos pagar un precio por convencer a los demás de que nuestras acciones tienen, según nuestra opinión bien considerada, una base moral suficiente en las convicciones políticas de la comunidad.

La desobediencia civil ha sido definida de modo que cabe entre la protesta legal y la creación de casos de prueba por una parte, y el rechazo consciente y las diferentes formas de resistencia por la otra. En esta diversidad de posibilidades representa esa forma de disensión en el límite de la fidelidad a la ley. Así entendida, la desobediencia civil es claramente distinta de la acción militante y la obstrucción; se aparta mucho de la resistencia violentamente organizada. El militante, por ejemplo, se opone mucho más profundamente al sistema político vigente, no lo acepta como casi justo o razonable,

²¹ Para un examen más completo de este punto, véase Charles Fried, "Moral Causation", *Harvard Law Review*, vol. 77 (1964), pp. 1268 ss. Por la aclaración de la noción de acción militante, estoy en deuda con Gerald Loev.

²² Quienes definen la desobediencia civil en forma más amplia podrían no acertar esta descripción. Véase, por ejemplo, Zinn, *Disobedience and Democracy*, pp. 27-31, 39, 119 ss. Más aún, él niega que la desobediencia civil tenga que ser no-violenta. Ciertamente, uno no acepta el castigo como justo, es decir, como merecido por un acto injustificado. En cambio, se está dispuesto a sufrir las consecuencias legales en atención a la fidelidad a la ley, lo que es muy diferente. Hay aquí cierto espacio, ya que la definición permite que la acusación pueda ser impugnada ante el tribunal, si esto es apropiado. Pero hay un punto más allá del cual la disensión deja de ser desobediencia civil tal como se define aquí.

o bien cree que difiere ampliamente de sus principios declarados o que persigue una errónea concepción de la justicia. Mientras que su acción es consciente, según sus propias convicciones, no apela al sentido de justicia de la mayoría (de aquellos que tienen un poder político efectivo), pues cree que su sentido de la justicia es erróneo, o sin ningún efecto. En cambio, intenta, a través de actos militantes de perturbación, resistencia y similares, atacar la concepción prevaleciente de la justicia, o provocar un movimiento en la dirección deseada. Por lo tanto, el militante puede intentar evadir las sanciones, ya que no está dispuesto a aceptar las consecuencias legales de su violación de la ley. Esto no sólo sería ponerse en manos de unas fuerzas en las que no confía, sino expresar también un reconocimiento de la legitimidad de la constitución a la que se opone. En este sentido, la acción militante no está dentro de los límites de la fidelidad a la ley, sino que representa una oposición más profunda al orden legal. Se considera que la estructura básica es tan injusta o difiere tanto de sus ideales declarados, que hemos de allanar el camino a un cambio radical o incluso revolucionario; y esto debe hacerse tratando de despertar en las personas una conciencia de las reformas fundamentales que han de hacerse. Aunque en determinadas circunstancias la acción militante y otras clases de resistencia estén justificadas, no consideraré, sin embargo, estos casos. Como he dicho antes, mi propósito es limitado: definir un concepto de la desobediencia civil y comprender su papel en un régimen constitucional casi justo.

56. LA DEFINICIÓN DE RECHAZO DE CONCIENCIA

Aunque he distinguido la desobediencia civil del rechazo de conciencia, he de explicar esta última noción. Ha de reconocerse, sin embargo, que separar estas dos ideas es dar una definición más restringida que la tradicional de la desobediencia civil, ya que es costumbre considerar la desobediencia civil en un sentido más amplio que el de cualquier desobediencia a la ley por razones conscientes, al menos cuando no es encubierta ni presupone el uso de la fuerza. El ensayo de Thoreau es característico del significado tradicional, si no definitivo.²³ La utilidad del sentido más restringido quedará más clara una vez que se examine la definición del rechazo de conciencia.

El rechazo de conciencia consiste en desobedecer un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa. Es rechazo ya que se nos da una orden, y, dada la naturaleza de la situación, su aceptación por nuestra parte es conocida por las autoridades. Un ejemplo típico es la negativa de

²³ Véase Henry David Thoreau, "Civil Disobedience" (1848), reimpreso por M. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience*, pp. 27-48. Para un examen crítico, véanse las observaciones de Bedau, pp. 15-26.

los primeros cristianos a cumplir ciertos actos de piedad prescritos por el Estado pagano, o la de los testigos de Jehová a saludar la bandera. Otros ejemplos son la renuencia de un pacifista a servir en las fuerzas armadas, o la de un soldado a obedecer una orden que él considera manifiestamente contraria a la ley moral como se aplica a la guerra. O, como en el caso de Thoreau la negativa a pagar un impuesto, ya que el pagarlo lo convertiría en agente de una grave injusticia para otro. Se supone que nuestra acción es conocida por las autoridades, aunque en algunos casos deseemos ocultarlo. En los casos en que la objeción sea secreta, hablaríamos de evasión en lugar de rechazo de conciencia. Las infracciones a la ley de esclavos fugitivos son casos de evasión consciente.²⁴

Hay varias diferencias entre el rechazo (o la evasión) de conciencia y la desobediencia civil. En primer lugar, el rechazo de conciencia no es una forma de apelar al sentido de justicia de la mayoría; desde luego, tales actos no suelen ser encubiertos o secretos porque tal reserva es, a menudo, imposible. Nos negamos, simplemente, por motivos de conciencia, a obedecer una orden o cumplir un precepto legal. No invocamos las convicciones de la comunidad y, en este sentido, el rechazo consciente no consiste en una actuación ante el foro público. Aquellos que se niegan a obedecer reconocen que puede no haber base para una comprensión mutua; no recurren a la desobediencia como medio de exponer su causa; antes bien, administran su tiempo, esperando que no se produzca la necesidad de desobedecer. Son menos optimistas que los que llevan a cabo la desobediencia civil, y no abrigan esperanza de que las leyes o las políticas cambien. Puede ser que la situación no les dé tiempo de plantear su argumento, o acaso tampoco haya ocasión de que la mayoría se muestre sensible a sus demandas.

El rechazo de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos; puede fundarse en principios religiosos o de otra índole, en desacuerdo con el orden constitucional. La desobediencia civil es el llamado a una concepción de la justicia comúnmente compartida, mientras que el rechazo tiene otras bases. Por ejemplo, suponiendo que los primeros cristianos no justificasen su negativa a obedecer las costumbres religiosas del Estado por razones de justicia sino simplemente por ser contrarias a sus convicciones religiosas, su argumento no sería político, como tampoco lo serían los argumentos de un pacifista, suponiendo que las guerras en defensa propia sean al menos reconocidas por la concepción de justicia que subyace en un régimen constitucional. El rechazo de conciencia puede basarse, sin embargo, en principios políticos. Podemos negarnos a obedecer una ley suponiendo que es tan injusta que obedecerla es imposible. Éste sería el caso, digamos, si la ley ordenase que fuésemos el agente que somete a la esclavitud a otra persona,

²⁴ Por estas precisiones, me encuentro en deuda con Burton Dreben.

o nos exigiera someternos a un destino similar. Éstas serían patentes violaciones de los principios políticos reconocidos.

Es difícil encontrar el curso debido cuando algunos recurren a principios religiosos al negarse a hacer ciertas acciones que parecen exigidas por principios de justicia política. ¿Posee el pacifista inmunidad ante el servicio militar en una guerra justa, suponiendo que tales guerras existan?, ¿o se permite al Estado imponer ciertas penas a la desobediencia? Existe la tentación de decir que la ley debe respetar siempre los dictados de la conciencia, pero esto no puede ser. Como hemos visto en el caso de los intolerantes, el orden legal debe regular la búsqueda de los intereses religiosos del hombre, de modo que se cumpla el principio de libertad igual, y puede, ciertamente, prohibir prácticas religiosas tales como los sacrificios humanos, considerando un caso extremo. Ni la religiosidad ni la conciencia bastan para defender esta práctica. Una teoría de la justicia debe elaborar a partir de sus propios puntos de vista la manera de tratar a aquellos que disienten. El objetivo de una sociedad bien ordenada, o el de un estado próximo a la justicia, es conservar y reforzar las instituciones de la justicia. Si se niega la expresión a una religión determinada, se supone que se debe a que tal expresión es una violación de las libertades de los demás. En general, el grado de tolerancia permitido a las concepciones morales opuestas depende del alcance que se les permita en un sistema justo de libertad.

Si el pacifismo ha de ser tratado con respeto y no simplemente tolerado, la explicación consiste en que concuerda razonablemente bien con los principios de justicia, y la principal excepción resulta de su actitud respecto a la participación en una guerra justa (suponiendo que en algunos casos las guerras de autodefensa estén justificadas). Los principios políticos reconocidos por la comunidad tienen cierta afinidad con la doctrina que profesa el pacifista. Hay una aversión común a la guerra y al uso de la fuerza, y una creencia en el *status* igual de los hombres como personas morales. Dada la tendencia de las naciones, particularmente las grandes potencias, a participar en guerras injustificables y a poner en marcha el aparato del Estado para suprimir las disidencias, el respeto dado al pacifismo sirve al propósito de alertar a los ciudadanos sobre los errores que los gobiernos suelen cometer en su nombre. Aunque sus opiniones no tengan bases muy sólidas, las advertencias y protestas que expresa pueden tener como resultado que, en general, los principios de la justicia quedan más seguros y no menos. El pacifismo, considerado como una desviación de la doctrina correcta, al parecer compensa la debilidad de las personas, que no viven a la altura de lo que profesan.

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que en las situaciones reales, no hay una marcada distinción entre la desobediencia civil y el rechazo de conciencia. Además, la misma acción (o secuencia de acciones) puede tener cla-

ros elementos comunes. Aunque hay casos verdaderamente claros de cada uno, el contraste entre ambos se considera como medio de elucidar la interpretación de la desobediencia civil, y del papel que ocupa en una sociedad democrática. Dada la naturaleza de este modo de actuar como clase especial de apelación política, habitualmente no se justifica, hasta que se hayan dado otros pasos dentro del marco legal. Por el contrario, esta exigencia falla a menudo en casos obvios de objeción de conciencia. En una sociedad libre, nadie puede ser obligado, como lo fueron los primeros cristianos, a celebrar actos religiosos que violaban la libertad igual, como tampoco ha de obedecer un soldado órdenes intrínsecamente perversas mientras recurre a una autoridad superior. Estas observaciones conducen al problema de la justificación.

57. JUSTIFICACIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Con estas salvedades en mente, consideraré las circunstancias en que se justifica la desobediencia civil. En gracia a la sencillez, limitaré el análisis a las instituciones domésticas y, por tanto, a las injusticias internas de una sociedad dada. La naturaleza algo estrecha de esta restricción será un poco mitigada considerando el problema contrastante del rechazo de conciencia en conexión con la ley moral como se aplica a la guerra. Comenzaré estableciendo las condiciones que parecen razonables para cometer una desobediencia civil, y después conectaré estas condiciones más sistemáticamente con el lugar que ocupa la desobediencia civil en un estado próximo a la justicia. La enumeración de estas condiciones ha de tomarse como una simple presunción; sin duda, habrá situaciones en que no puedan darse estas condiciones y se hagan necesarios otros argumentos para la desobediencia civil.

El primer punto se refiere a las clases de daños que son objetos apropiados de la desobediencia civil. Si consideramos tal desobediencia como un acto político dirigido al sentido de justicia de la comunidad, entonces parece razonable, siendo iguales otras cosas, limitarla a casos clara y gravemente injustos y, preferiblemente, a aquellos casos que suponen un obstáculo para suprimir otras injusticias. Por esta razón, hay una presunción en favor de restringir la desobediencia civil a graves infracciones del primer principio de justicia, del principio de libertad igual, y a violaciones manifiestas de la segunda parte del segundo principio, el principio de justa igualdad de oportunidades. Desde luego, no siempre es fácil decir cuándo se satisfacen estos principios; si consideramos que garantizan las libertades básicas, a menudo es obvio que estas libertades no están siendo respetadas; después de todo, imponen ciertas exigencias estrictas que han de ser visiblemente expresadas en las instituciones. Así, cuando a ciertas minorías se les niega el derecho a votar o a ocupar un cargo en el gobierno, o a poseer una propiedad o a des-

plazarse de un sitio a otro, o cuando ciertos grupos religiosos son reprimidos y a otros se les niegan diversas oportunidades, estas injusticias pueden ser obvias para todos. Están públicamente incorporadas en la práctica reconocida, si no en la letra, de los acuerdos sociales. La demostración de estos errores no presupone un examen bien informado de los efectos institucionales.

Por el contrario, las infracciones del principio de diferencia son más difíciles de reconocer. Hay a menudo una gran variedad de opiniones conflictivas, aunque racionales, acerca de si se satisface o no este principio. La razón de ello es que se aplica en primer lugar a las instituciones y medidas económicas y sociales. La elección entre ellas depende de creencias teóricas y especulativas así como de una plétora de información estadística o de otra clase, unido todo ello a un juicio agudo y una clara intuición. En vista de las complejidades de estos problemas, es difícil precisar la influencia del propio interés y del prejuicio, y aun si podemos hacerlo en nuestro propio caso, es otra cosa convencer a los demás de nuestra buena fe. Por tanto, a menos que las leyes fiscales fueran destinadas a atacar o disminuir una igual libertad básica, no serán normalmente protestadas por medio de la desobediencia civil. Apelar a la concepción pública de la justicia no es lo bastante claro. Mejor es dejar la resolución de eso al proceso político, siempre que las libertades básicas indispensables están aseguradas. En este caso se puede llegar a un compromiso razonable. Por tanto, la violación del principio de libertad igual es el objetivo más apropiado de la desobediencia civil. Este principio define el *status* de igual ciudadanía en un régimen constitucional y se encuentra en la base del orden político. Cuando se acata en su totalidad, se supone que las otras injusticias, aunque posiblemente persistentes e importantes, no se saldrán de todo control.

Hay una última condición para la desobediencia civil: podemos suponer que los llamados a la mayoría política se han hecho de buena fe y han fracasado. No han servido los medios legales de reparación. Así, por ejemplo, los partidos políticos existentes se han mostrado indiferentes a las demandas de la minoría o se han mostrado renuentes a atenderlos. Se han desdeñado los intentos de revocar las leyes, y las protestas y manifestaciones legales han sido vanas. Como la desobediencia civil es un último recurso, debemos estar seguros de que es necesaria. Nótese, sin embargo, que no se ha dicho que los medios legales se hayan agotado; en todo caso, pueden repetirse las apelaciones normales; la libertad de palabra siempre es posible. Pero, si las acciones pasadas han demostrado que la mayoría permanece impasible o apática, puede suponerse razonablemente que cualquier otro intento será estéril, y se satisface así una segunda condición para la desobediencia civil justificada. Esta condición es, sin embargo, una suposición. Puede ser que haya casos tan extremos que no exista el deber de utilizar sólo, en primer lugar,

los medios legales de la oposición política. Si, por ejemplo, la legislatura decretase alguna escandalosa violación a la libertad, como prohibir la religión de una minoría débil e indefensa, seguramente no esperaríamos que tal secta se opusiera a la ley con los procedimientos políticos normales. En realidad, hasta la desobediencia civil puede ser demasiado tenue una vez que la mayoría quedase convicta de propósitos caprichosamente injustos y abiertamente hostiles.

La tercera y última condición que consideraré puede ser bastante complicada. Se deriva de que, mientras las dos condiciones precedentes a menudo bastan para justificar la desobediencia civil, éste no siempre es el caso. En determinadas circunstancias el deber natural de justicia puede exigir cierta moderación. Esto podemos comprobarlo del modo siguiente: si una determinada minoría está justificada cuando incurre en desobediencia civil, entonces cualquier otra minoría en circunstancias similares también estaría justificada. Utilizando las dos condiciones anteriores como normas en circunstancias similares, podemos decir que, siendo iguales otras cosas, dos minorías están igualmente justificadas al recurrir a la desobediencia civil si han sufrido durante el mismo periodo el mismo grado de injusticia, y si sus apelaciones políticas, igualmente sinceras y normales no han prosperado. Es, sin embargo, concebible aunque improbable, que haya muchos grupos con una justificación igual (en el sentido expuesto) para incurrir en desobediencia civil; pero si todos actuasen de este modo, de ello resultaría un grave desorden que podría minar la eficacia de una constitución justa. Supongo aquí que hay un límite dentro del cual puede llevarse a cabo la desobediencia civil sin producir un rompimiento del respeto a la ley y a la constitución, con consecuencias lamentables para todos. Existe también un límite superior a la capacidad de los tribunales públicos para tratar tales formas de disensión; la apelación que los grupos civilmente desobedientes desean hacer puede ser deformada, y perderse de vista su primitiva intención de apelar al sentido de justicia de la mayoría. Por una de estas razones o por ambas, la eficacia de la desobediencia civil como forma de protesta declina más allá de cierto punto; y los que piensan en ella deben considerar estos límites.

La solución ideal, desde un punto de vista teórico, sería una alianza política cooperativa de las minorías, para regular el nivel general de disidencia. Pues consideremos la naturaleza de esta situación: hay muchos grupos, cada uno de ellos con iguales derechos para cometer desobediencia civil. Además, todos desean ejercer este derecho, con igual intensidad en cada caso. Pero si todos lo hacen así, puede producirse un daño duradero a la constitución justa, a la que cada uno reconoce un deber natural de justicia. Cuando hay muchas demandas igualmente fundamentadas, que en conjunto exceden de límites permitidos, ha de adoptarse algún plan justo, de modo que todas sean consideradas equitativamente. En los casos sencillos de demandas de bie-

nes indivisibles y fijados en número, la solución justa sería una rotación o sorteo cuando el número de demandas igualmente válidas sea demasiado grande.²⁵ Pero esta clase de recurso es completamente irreal en este caso. Lo que parece indicado es un entendimiento político entre las minorías que sufren injusticia. Pueden cumplir con su deber para con las instituciones democráticas coordinando sus acciones de modo que aun cuando todos tengan una oportunidad de ejercer su derecho, no se excedan los límites de la desobediencia civil. Una alianza de esta clase es difícil de conseguir, pero con una dirección sagaz, no parece imposible.

Ciertamente, la situación considerada es especial, y es muy posible que estas clases de consideraciones no sean un obstáculo para una desobediencia civil justificada. No es probable que haya muchos grupos capacitados para participar en esta forma de disensión que reconozcan al mismo tiempo su deber hacia una constitución justa. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que la minoría agraviada se ve tentada a considerar su demanda tan válida como la de cualquier otra, y, por tanto aun si las razones que tienen los diferentes grupos para incurrir en desobediencia civil no son igualmente buenas, a menudo será prudente considerar que sus demandas son indistinguibles. Adoptando este criterio, la circunstancia imaginada parece más probable. Este tipo de caso es ciertamente instructivo, pues demuestra que el ejercicio del derecho de disentir, como el ejercicio de los derechos en general, aparece a veces limitado por el mismo derecho poseído por otros. Si todos ejercieran este derecho, sobrevendrían consecuencias nocivas para todos, por lo que es necesario buscar alguna solución equitativa.

Supongamos que, a la luz de las tres condiciones, tenemos el derecho de defender nuestro caso mediante la desobediencia civil. La injusticia de la que protestamos es una violación patente de las libertades de igual ciudadanía, o de la igualdad de oportunidades, más o menos deliberada, durante un extenso periodo, ante una oposición política normal, y se dan todas las complicaciones planteadas por la cuestión de la igualdad. Estas condiciones no son exhaustivas; ha de hacerse alguna concesión a la posibilidad de daños a terceros, a los inocentes, por así decirlo. Pero supongo que cubren los puntos fundamentales. Queda, por fin, la pregunta de si es racional

²⁵ Para un examen de las condiciones en que se precisa un acuerdo equitativo, véase Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1958), pp. 207-213; y David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (The Clarendon Press, Oxford, 1965), pp. 160-176. Lyons pone un ejemplo de un esquema justo de rotación y observa que (al margen de los costes de funcionamiento) tales procedimientos pueden ser razonablemente eficientes. Véanse pp. 169-171. Acepto las conclusiones de su trabajo, incluyendo su afirmación de que la noción de imparcialidad no puede ser explicada por asimilación a la de utilidad, pp. 176 ss. El examen efectuado con anterioridad por C. D. Broad, "On the Function of False Hypotheses in Ethics", *International Journal of Ethics*, vol. 26 (1916), especialmente las pp. 385-390, merece también ser mencionado.

o prudente ejercer este derecho. Habiendo establecido el derecho, somos ahora libres, mientras que antes no lo éramos, de dejar que esto decida la cuestión. Podemos estar actuando según nuestros derechos, pero, a pesar de ello, con imprudencia si nuestra conducta sólo sirve para provocar una áspera represalia de la mayoría. Desde luego, en un estado cercano a la justicia, es improbable la represión vengativa de una disensión legítima, pero es importante que la acción sea adecuadamente proyectada para apelar de modo eficaz a la comunidad general. Como la desobediencia civil es un tipo de alocución que tiene lugar en el foro público, ha de tenerse cierto cuidado de que esto sea claramente entendido. Por tanto, el ejercicio del derecho a la desobediencia civil, como cualquier otro derecho, ha de ser racionalmente proyectado para conseguir nuestros fines o los de quienes deseamos proteger. La teoría de la justicia no tiene nada específico que decir acerca de estas consideraciones prácticas. En cualquier caso, las cuestiones de táctica y estrategia dependen de las circunstancias, pero la teoría de la justicia ha de decir en qué punto han de plantearse estas cuestiones.

En este relato de la justificación de la desobediencia civil, no he mencionado el principio de imparcialidad. El deber natural de justicia es la base primaria de nuestros vínculos políticos con un régimen constitucional. Como hemos dicho antes (§ 52), sólo los miembros más favorecidos de la sociedad probablemente tengan una clara obligación política en oposición a un deber político. Están mejor situados para ocupar cargos públicos, y no encuentran dificultad en beneficiarse del sistema político; actuando así, adquieren una obligación para con los ciudadanos en general, de apoyar una constitución justa. Pero los miembros de las minorías sometidas, que tienen un buen motivo para la desobediencia civil, no tendrán generalmente una obligación política de esta clase. Sin embargo, ello no significa que el principio de imparcialidad no dé lugar a importantes obligaciones en su caso,²⁶ ya que no sólo derivan de este principio muchas de las exigencias de la vida privada, sino que se pone realmente en vigor cuando las personas o los grupos se unen con fines políticos comunes. Así como adquirimos obligaciones para con aquellos con quienes nos hemos unido en asociaciones privadas, los que participan en la acción política aceptan nexos obligatorios con los demás. Por tanto, aunque la obligación política de los disidentes para con los ciudadanos generalmente es problemática, aún se desarrollan entre ellos vínculos de fidelidad y de lealtad, mientras tratan de hacer progresar su causa. En general, la libre asociación, con una constitución justa, da lugar a obligaciones, suponiendo que los fines del grupo sean legítimos y sus acuerdos justos. Esto es verdad tanto en las asociaciones políticas como en las demás.

²⁶ Para un examen de estas obligaciones, véase Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Harvard University Press, Cambridge, 1970), cap. III.

Estas obligaciones tienen gran importancia, y limitan de diferentes maneras las posibilidades de actuación de las personas, pero son diferentes de la obligación de obedecer una constitución justa. Mis consideraciones acerca de la desobediencia civil se refieren exclusivamente al deber de justicia; un último examen dará cuenta de la posición que ocupan estas otras exigencias.

58. JUSTIFICACIÓN DEL RECHAZO DE CONCIENCIA

Al examinar la justificación de la desobediencia civil, he supuesto, por razones de simplicidad, que las leyes y programas protestados se referían a asuntos nacionales. Es natural que nos preguntemos cómo se aplica la teoría del deber político a la política exterior; para ello es necesario extender la teoría de la justicia al derecho internacional. Trataré de indicar cómo puede hacerse esto. Para precisar las ideas, consideraré brevemente la justificación de la negativa por razones de conciencia a participar en ciertos actos de guerra, o a servir en las fuerzas armadas. Supondré que esta negativa se base en principios políticos y no en principios religiosos o de otra clase; es decir, los principios que se citan como justificación son los relativos a la concepción de la justicia que subyacen en la constitución. El problema, por tanto, es el de relacionar los justos principios políticos que regulan la conducta de los Estados con la doctrina contractual y explicar, desde este punto de vista, la base moral del derecho internacional.

Supongamos que ya hemos deducido los principios de la justicia, tal y como se aplican a la sociedad (como unidades) y a la estructura básica. Imaginemos también que se han adoptado los diferentes principios del deber natural y de la obligación que se aplican a las personas. De este modo, las personas en la posición original han aceptado los principios del derecho tal como se aplican a su propia sociedad y a sí mismos como miembros de ella. Llegados a este punto, podemos ampliar la interpretación de la posición original y considerar que los grupos son representativos de las diferentes naciones que han de elegir conjuntamente los principios fundamentales que diluciden las reivindicaciones conflictivas entre los Estados. Siguiendo la concepción de la situación inicial, supongo que estos grupos representativos están privados de diferentes tipos de información. Aunque saben que representan a diferentes naciones, viviendo cada una en las circunstancias normales de la vida humana, no saben nada de las circunstancias particulares de su propia sociedad, su poder y su fuerza en comparación con otras naciones, ni tampoco saben qué lugar ocupan en su propia sociedad. Asimismo, las partes contratantes, en este caso representativas de los Estados, sólo tienen permitido el conocimiento necesario para hacer una elección racional al proteger sus intereses, pero no el que se necesita para que los más afortunados

nados de ellos puedan beneficiarse de su especial situación. Esta posición original es justa entre las naciones, ya que anula las contingencias y las predisposiciones del destino histórico. La justicia entre Estados queda determinada por los principios que serían elegidos en la posición original, interpretada de este modo. Estos principios, son principios políticos, ya que gobiernan las medidas políticas respecto a otras naciones.

Sólo puedo dar una indicación acerca de los principios que serían reconocidos; pero, en todo caso, no habría sorpresas, pues creo que los principios elegidos serían bastante conocidos.²⁷ El principio básico de la ley de las naciones es un principio de igualdad. Los pueblos independientes, organizados en estados, tienen ciertos derechos fundamentales iguales. Este principio es análogo al de los derechos iguales de los ciudadanos en un régimen constitucional. Una consecuencia de esta igualdad de las naciones es el principio de autodeterminación, el derecho de un pueblo a determinar sus propios asuntos sin la intervención de potencias extranjeras. Otra consecuencia sería el derecho a la defensa propia para repeler un ataque, que incluye el derecho a formar alianzas defensivas para protegerlo. Otro principio es el de que han de respetarse los tratados, siempre que concuerden con los demás principios que gobiernan las relaciones de los Estados. Por tanto, los tratados de autodefensa debidamente interpretados serían obligatorios, pero los acuerdos de cooperación en un ataque injustificado se evitan *ab initio*.

Estos principios definen cuándo una nación tiene una causa justa para la guerra, o según la frase tradicional: *jus ad belhim*. Pero hay también principios que regulan los medios de que puede valerse una nación para emprender la guerra, su *jus in bello*.²⁸ Incluso en una guerra justa, hay ciertas formas de violencia que son estrictamente inadmisibles, y cuando el derecho de un país a la guerra es dudoso o incierto, los límites a los medios que puede usar son tanto más severos. Los actos permisibles en una guerra de legítima defensa, cuando son necesarios, pueden ser rigurosamente excluidos cuando la situación es más dudosa. El objeto de la guerra es una paz justa y, por tanto, los medios empleados no deben destruir la posibilidad de la paz, o alentar un desprecio a la vida humana que ponga en peligro nuestra seguridad y la de los demás. La conducta de la guerra ha de ser limitada, y ajustarse a este fin. Los representantes de los Estados reconocerán que su interés nacional, contemplado desde la posición original, resulta favorecido cuando se reconocen estas limitaciones a los medios de guerra, y ello se debe a

²⁷ Véase J. L. Brierly, *The Law of Nations*, 6ª ed. (The Clarendon Press, Oxford, 1963), esp. caps. IV-V. Esta obra contiene todo lo que aquí precisamos.

²⁸ Para un examen más reciente, véase Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (The Duke University Press, Durham, N. C., 1961); y también R. B. Potter, *War and Moral Discourse* (John Knox Press, Richmond, Va., 1969). Este último contiene un ensayo bibliográfico muy útil, pp. 87-123.

que el interés nacional de un Estado justo queda definido por los principios de justicia que ya se han reconocido. Por tanto, esa nación intentará, sobre todo, mantener y conservar sus instituciones justas, y las condiciones que las hicieron posibles; no la mueve el deseo de poder mundial ni de gloria nacional, ni emprenderá una guerra con propósitos de beneficio económico o adquisición de otros territorios. Estos fines son contrarios a la concepción de justicia que define el interés legítimo de una sociedad, por mucho que haya predominado en la conducta de los Estados. Dando por aceptadas estas consideraciones, parece razonable suponer que se escogerían las prohibiciones tradicionales que incorporan esos deberes naturales que protegen la vida humana.

Si el rechazo de conciencia en tiempo de guerra recurre a estos principios, se basa en una concepción política y no necesariamente en ideas religiosas o de cualquier otro tipo. Aunque esta forma de negación puede no ser un acto político, ya que no tiene lugar en el foro público, sí está basada en la misma teoría de la justicia que subyace en la constitución y rige su interpretación. Además, el orden legal mismo reconoce en forma de tratados la validez de al menos algunos de estos principios del derecho internacional. Por tanto, si a un soldado se le ordena participar en ciertos actos de guerra ilícitos, puede negarse a ello si razonable y conscientemente cree que se violan los principios que se aplican a la conducta en la guerra. Puede objetar que su deber natural de no hacerse agente de una injusticia grave y maligna para otro, pesa más que su deber de obediencia. No puedo analizar aquí qué constituye una violación manifiesta de estos principios. Basta observar que ciertos casos nos son perfectamente conocidos. El punto fundamental es que la justificación cita los principios políticos que pueden ser acreditados por la doctrina contractual. Puede desarrollarse, creo yo, la teoría de la justicia para explicar este caso.

Una cuestión un tanto distinta es la de si debemos incorporarnos a las fuerzas armadas durante una guerra en particular. La respuesta probablemente depende del objeto de la guerra y de cómo se lleve a cabo. Supongamos, para definir la situación, que la conscripción está en vigor, y que la persona ha de considerar si debe cumplir con su deber legal de hacer el servicio militar. Pero supondré que como la conscripción es drástica con las libertades básicas del ciudadano, no puede justificarse por ninguna necesidad menos apremiante, que la derivada de la seguridad nacional.²⁹ En una sociedad bien ordenada (o en una casi justa) estas necesidades están determinadas por el fin de mantener las instituciones justas. La conscripción sólo es permisible si se hace necesaria para la defensa de la libertad misma,

²⁹ Estoy en deuda con R. G. Albritton por la clarificación de ésta y otras materias contenidas en este párrafo.

incluyendo aquí no sólo las libertades de los ciudadanos de la sociedad en cuestión, sino también las de las personas de otras sociedades. Por tanto, si la conscripción militar no será probable instrumento de invasiones injustificadas, puede tener justificación sobre esta base, a pesar de que el reclutamiento infringe las libertades de los ciudadanos. Pero, en todo caso, la prioridad de la libertad (suponiendo que prevalece un orden serial) requiere que sólo se utilice la conscripción como la garantía que la libertad necesita. Considerado desde el punto de vista de la legislación (la etapa apropiada para este problema), el mecanismo del reclutamiento sólo puede ser defendido por este motivo. Los ciudadanos consienten este acuerdo como medio justo de compartir las cargas de la defensa nacional. Desde luego, los riesgos que cualquiera ha de afrontar son en parte el resultado de acontecimientos accidentales e históricos, pero, en cualquier caso, en una sociedad bien ordenada estos males se producen externamente, es decir, por ataques injustificados desde el exterior. Es imposible para las instituciones justas eliminar por completo estas injusticias. Lo más que pueden hacer es tratar de asegurar que los riesgos de sufrir estas adversidades impuestas sean más o menos compartidos por todos los miembros de la sociedad en el curso de sus vidas, y que no haya una tendencia de clase al seleccionar a quienes son llamados por el deber.

Imaginemos una sociedad democrática en que existe la conscripción. Una persona puede negarse por razones de conciencia a cumplir con su deber de entrar en las fuerzas armadas durante una guerra, por motivos de que el objeto del conflicto es injusto. Puede ocurrir que el objetivo de la guerra sea un beneficio económico, o mayor poder nacional. La libertad básica de los ciudadanos no se puede coartar para conseguir estos fines, y, además, es injusto y contrario al derecho internacional atacar por estas razones la libertad de otras sociedades. Por tanto, no hay una causa justa para la guerra, y esto hace evidente que un ciudadano esté justificado al negarse a cumplir su deber legal. Tanto el derecho internacional como los principios de la justicia de su propia sociedad lo apoyan en su pretensión. Existe a veces otra base para la objeción, fundamentada no en el objeto de la guerra sino en cómo sea llevada a cabo ésta. Un ciudadano puede objetar que una vez en claro que la ley moral de la guerra está siendo regularmente violada, tiene derecho a negarse al servicio militar, por motivo de que está capacitado para asegurar que respeta su deber natural. Una vez que está en las fuerzas armadas, y en una situación en la que se le ordena ejecutar actos contrarios a la ley moral de la guerra, puede que no sea capaz de resistir la exigencia de obediencia. En realidad, si los objetivos del conflicto son lo bastante dudosos, y la posibilidad de recibir órdenes injustas lo bastante grande, tenemos no sólo el derecho sino también el deber de negarnos. Desde luego, la conducta y los objetivos de los Estados al emprender una guerra, en especial los Esta-

dos grandes y poderosos, en algunas circunstancias probablemente serán tan injustos que nos vemos obligados a deducir que en el futuro previsible deberemos rechazar por completo el servicio militar. Entendido de este modo, una forma de pacifismo contingente puede ser una posición perfectamente razonable, es decir, se concede la posibilidad de una guerra justa, pero no en las circunstancias actuales.³⁰

Lo que se necesita, por tanto, no es un pacifismo general, sino la negativa consciente y específica, a participar en la guerra en determinadas circunstancias. Los Estados no se han opuesto a reconocer el pacifismo y a otorgarle un *status* especial. La objeción a tomar parte en cualquier guerra y en cualquier condición es un punto de vista atemporal, sujeto a quedar reducido a una doctrina sectaria, por lo que no altera la autoridad de un Estado, como tampoco el celibato de los sacerdotes altera la santidad del matrimonio.³¹ Eximiendo a los pacifistas de sus obligaciones, hasta puede parecer que el Estado muestra cierta magnanimidad, pero la objeción de conciencia basada en los principios de justicia entre las personas, tal y como se aplican a conflictos concretos es otra cosa, ya que tal objeción es una afrenta a las pretensiones del gobierno, y cuando se difunde, la continuación de una guerra injusta puede resultar imposible. Dados los frecuentes objetivos voraces del poder estatal, y la tendencia de las personas a aceptar la decisión de sus gobiernos de entablar una guerra, se hace tanto más necesaria una voluntad general de resistir a las exigencias del Estado.

59. EL PAPEL DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

El tercer objetivo de una teoría de la desobediencia civil es explicar el papel que desempeña en un sistema constitucional y su conexión con una entidad democrática. Como siempre, supongo que la sociedad en cuestión es casi justa, y esto implica que tiene alguna forma de gobierno democrático, aunque puede ser que, no obstante, existan graves injusticias. Supongo que en dicha sociedad, los principios de justicia son públicamente reconocidos en su mayor parte como los términos fundamentales de la cooperación voluntaria entre personas libres e iguales. Al participar en la desobediencia civil, tratamos de apelar al sentido de justicia de la mayoría, y a dar a conocer que según la propia opinión, sincera y meditada, las condiciones de la libre cooperación están siendo violadas. Llamamos a los demás a que reconsideren, que se pongan en nuestro lugar y reconozcan que no pueden esperar que consintamos indefinidamente en los términos que ellos nos imponen.

³⁰ Véase *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, ed. Walter Stein (The Merlin Press, Londres, 1965), como exposición de este tipo de doctrina en conexión con la guerra atómica.

³¹ He tomado este punto de Walzer, *Obiigations*, p. 127.

La fuerza de este llamado depende de la concepción democrática de la sociedad como sistema de cooperación entre iguales. Si consideramos de otro modo la sociedad, esta forma de protesta puede estar fuera de lugar. Por ejemplo, si creemos que la ley fundamental ha de reflejar el orden de la naturaleza, y si se supone que el soberano gobierna por derecho divino, como lugarteniente elegido de Dios, entonces sus súbditos sólo poseen el derecho de los suplicantes. Pueden defender su causa, pero no pueden desobedecer en caso de que su petición sea denegada, ya que el hacerlo así sería rebelarse contra la legítima y última autoridad moral (y no simplemente legal). Esto no quiere decir que el soberano no pueda incurrir en error, sino sólo que la situación no ha de ser corregida por sus súbditos. Una vez interpretada la sociedad como esquema de cooperación entre personas iguales, las personas dañadas por graves injusticias no tienen que someterse. La desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea, por definición, un recurso ilegal. Junto con acciones tales como elecciones libres y regulares, y un poder judicial independiente, facultado para interpretar la constitución (no necesariamente la escrita), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar las instituciones justas. El rechazar la injusticia dentro de los límites de la fidelidad a la ley sirve para evitar las divergencias con la justicia, y para corregirlas cuando se produzcan. Una disposición general a participar en la desobediencia civil justificada introduce cierta estabilidad en una sociedad bien ordenada, o al menos en una sociedad casi justa.

Es necesario contemplar esta doctrina desde el punto de vista de las personas en la posición original. Existen dos problemas interrelacionados que han de considerarse. El primero consiste en que, habiendo elegido los principios para las personas, éstas han de establecer las directrices para evaluar la fuerza de los deberes y de las obligaciones naturales y en particular, la fuerza del deber de obedecer una constitución justa, y uno de sus procedimientos básicos, el de la regla de mayorías. El segundo problema es encontrar unos principios razonables para tratar las situaciones injustas, o las situaciones en las que la obediencia a los principios justos es solamente parcial. Parece que, dadas las suposiciones que caracterizan una sociedad casi justa, los grupos aceptarían las presunciones (previamente discutidas) que especifican cuándo está justificada la desobediencia civil. Los grupos reconocerían que estas normas establecen cuándo es apropiada esta forma de disidencia. El hacer esto indicaría el peso del deber natural de justicia en un caso especial importante, y tendería a favorecer la realización de la justicia por medio de la sociedad, reforzando la autoestimación personal por toda la sociedad, así como el respeto a los demás. Tal como lo destaca la doctrina contractual, los principios de justicia son los principios de cooperación vo-

luntaria entre iguales. El negarle a alguien la justicia es también negarse a reconocerle como igual (alguien ante quien estaríamos dispuestos a limitar nuestras acciones por principios que elegiríamos en una situación de igualdad que es justa), o manifestar nuestra voluntad a explotar las contingencias de la fortuna natural y de la casualidad en nuestro propio beneficio. En uno u otro caso la injusticia deliberada invita a la sumisión o a la resistencia. La sumisión produce el desprecio de aquellos que perpetúan la injusticia y confirma su intención, mientras que la resistencia rompe los lazos de la comunidad. Si, después de un periodo decente para hacer las apelaciones políticas razonables en forma normal los ciudadanos tuviesen que expresar su inconformidad por medio de la desobediencia civil, cuando haya infracciones de las libertades básicas, parece que estas libertades quedarían más seguras y no menos seguras. Por tanto, las partes aceptarían las condiciones que definen la desobediencia civil justificada, como medio de establecer, dentro de los límites *de* la fidelidad a la ley, un último recurso para mantener la estabilidad de una constitución justa. Aunque este modo de acción es, estrictamente hablando, contrario a la ley, es un medio moral correcto de mantener un régimen constitucional.

En un examen más extenso se supone que puede darse la misma explicación para las condiciones que justifican la objeción de conciencia (suponiendo, de nuevo, que el contexto sea el de un Estado casi justo). Sin embargo, no discutiremos aquí tales condiciones. Me gustaría, por el contrario, subrayar que la teoría constitucional sobre la desobediencia civil descansa exclusivamente sobre una concepción de la justicia; hasta los rasgos de publicidad y de no violencia se explican también sobre esta base, y lo mismo ocurre con la explicación acerca de la objeción de conciencia, aunque ello requiere una elaboración más depurada de la doctrina contractual. En ningún caso se ha hecho referencia a otros principios que a los políticos; las concepciones religiosas o pacifistas no son fundamentales. Aunque quienes participan en la desobediencia civil son impulsados a menudo por tales convicciones, no hay una conexión necesaria entre éstas y la desobediencia civil, ya que esta forma de acción política puede interpretarse como medio de apelar al sentido de justicia de la comunidad. Es una invocación de los principios reconocidos de cooperación entre iguales. Siendo una apelación a la base moral de la vida cívica, es un acto político y no religioso, que se basa en los principios de justicia de sentido común que los hombres se exigen unos a otros, y no en afirmaciones de fe religiosa y *de* amor que no pueden exigir que sean aceptadas por todos. Con esto, no quiero decir que las concepciones no políticas no tengan validez; de hecho, pueden ratificar nuestros juicios y apoyar nuestro modo de actuar por medios que sabemos justos. Sin embargo, no son estos principios, sino los principios de justicia los términos fundamentales de la cooperación social entre personas libres e iguales, los que subyacen en la

constitución. Tal como ha sido definida la desobediencia civil, no requiere una base sectaria, sino que se deriva de la concepción pública de la justicia que caracteriza a una sociedad democrática. Entendida de este modo, la concepción de la desobediencia civil es una parte de la teoría del libre gobierno.

Una diferencia entre el constitucionalismo medieval y el moderno es que en el primero la supremacía de la ley no estaba asegurada por controles institucionales establecidos. El freno al gobernante que en sus juicios y edictos se oponía al sentido de justicia de la comunidad estaba limitado en su mayor parte al derecho de resistencia por toda o una parte de la sociedad. Hasta este derecho, sin embargo, parece no haber sido interpretado como un acto de la comunidad; en el caso de un soberano injusto, simplemente se le deponía.³² Por tanto, en la Edad Media se carecía de las ideas básicas del actual gobierno constitucional, la idea de un soberano con una autoridad final y la institucionalización de su autoridad a través de elecciones, parlamentos y otras formas constitucionales. Ahora bien, del mismo modo que la moderna teoría del gobierno constitucional se edifica sobre la medieval, la teoría de la desobediencia civil complementa la concepción puramente legal de democracia constitucional. Intenta formular las bases sobre las que se puede desobedecer a una autoridad democráticamente legítima, por medios que, aunque reconocidamente contrarios a la ley, expresan no obstante una fidelidad a la ley y una apelación a los principios políticos fundamentales de un régimen democrático. Por tanto, a las formas legales del constitucionalismo podemos añadir ciertos tipos de protesta ilegal que no violan los objetivos de una constitución democrática, en vista de los principios que guían a los disidentes. Lo que he intentado mostrar es cómo estos principios pueden ser justificados por la doctrina contractual.

Algunos pueden objetar esta teoría de la desobediencia civil diciendo que es un tanto irreal. Presupone que la mayoría tiene un sentido de la justicia, y puede objetarse que los sentimientos morales no tienen excesiva fuerza política. Lo que mueve a los hombres son diversos intereses: el afán de poder, prestigio, riqueza etc. Aunque son fértiles en argumentos morales para apoyar sus exigencias, entre una situación y otra sus opiniones no encajan en una concepción coherente de la justicia. Por el contrario, sus opiniones son piezas ocasionales calculadas para promover ciertos tipos de intereses. Sin duda hay mucho de verdad en esta idea, y en algunas sociedades es más cierto que en otras. Pero la cuestión fundamental es la fuerza relativa de las tendencias que se oponen al sentido de justicia y saber si este sentido de la justicia es tan fuerte que pueda ser invocado de modo eficaz.

Algunos breves comentarios aclararán estas consideraciones. En primer

³² Véase J. H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (Pegasus, Nueva York, 1969), en la introducción, pp. 11-15.

lugar, he supuesto a lo largo de toda la explicación que nos encontramos ante una sociedad casi justa. Esto implica que existen un régimen constitucional y una concepción de la justicia públicamente reconocida. Desde luego, en cualquier situación concreta puede ocurrir que ciertas personas y grupos puedan verse tentados a violar sus principios, pero el sentimiento de la colectividad a su respecto, tiene una fuerza considerable cuando se le invoca adecuadamente. Estos principios se afirman como las condiciones necesarias de la cooperación entre personas libres e iguales. Si los que perpetran una injusticia pueden ser identificados y aislados de la comunidad, las convicciones de la mayor parte de la sociedad podrán tener suficiente peso; o en el caso de que los grupos contendientes casi sean iguales, el factor decisivo puede ser el sentido de la justicia de aquellos que no están involucrados. En todo caso, si no se da este tipo de circunstancias, la justificación de la desobediencia civil es muy problemática, pues, a menos que podamos apelar al sentido de la justicia de la mayor parte de la sociedad, puede ocurrir que la mayoría tome medidas más represivas, si el cálculo de ventajas apunta en esta dirección. Los tribunales deberían tener en cuenta la naturaleza cívicamente desobediente del acto del que protesta, y el hecho de que sea justificable (o al menos lo parezca) mediante los principios políticos subyacentes en la constitución, y por estos motivos reduzcan o, en ciertos casos, suspendan la sanción jurídica.³³ Pero puede ocurrir lo contrario cuando no se dan las circunstancias adecuadas. Hemos de reconocer entonces que la desobediencia civil justificable normalmente es un medio razonable y eficaz de disentir sólo en una sociedad regulada en grado considerable por un sentido de la justicia.

Puede existir algún error en la forma en que se dice que funciona el sentido de la justicia. Podemos pensar que este sentimiento se expresa a través de sinceras declaraciones de principios y en acciones que requieren un grado considerable de autosacrificio, pero esto sería pedir demasiado. El sentido de justicia de una comunidad se revelará más probablemente en el hecho de que la mayoría no puede animarse por sí sola a dar los pasos necesarios para suprimir a la minoría y para castigar los actos de desobediencia civil como lo permite la ley. Las tácticas inhumanas que se observan en otras sociedades, no se consideran alternativas reales. Por tanto, el sentido de justicia afecta, por medios que a menudo ignoramos, nuestra interpretación de la vida política, nuestra percepción de los posibles cursos de acción, nuestro deseo de resistir a las protestas justificadas de los demás, etc. A pesar de su poder superior, la mayoría puede abandonar su posición y consentir las propuestas de los disidentes; su deseo de hacer justicia debilita su capaci-

³³ Para un examen general, véase Ronald Dworkin, "On Not Persecuting Civil Disobedience", *The New York Review of Books*, 6 de junio, 1968.

dad de defender sus ventajas injustas. El sentido de la justicia será considerado como una fuerza política más vital una vez que se reconozcan las formas sutiles por medio de las cuales ejerce su influencia, y en particular, su papel al hacer indefendibles ciertas posiciones sociales.

A lo largo de estas observaciones he supuesto que en una sociedad casi justa hay una aceptación pública de los mismos principios de justicia. Por fortuna, esta suposición es más fuerte de lo necesario. Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares, y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. En este caso existe lo que llamaré consenso traslapado en vez de consenso estricto. Desde luego, el consenso traslapado no necesita ser perfecto; basta que se satisfaga una condición de reciprocidad. Ambas partes han de creer que, por mucho que difieran sus concepciones de la justicia, sus opiniones apoyan el mismo juicio en la situación presente, y esto se mantendría aunque intercambiasen sus posiciones. Con el tiempo, sin embargo, llega un punto tras el cual el acuerdo indispensable en el juicio se rompe, y la sociedad se divide en partes más o menos distintas, que sostienen diversas opiniones acerca de las cuestiones políticas fundamentales. En este caso de consenso estrictamente dividido, ya no se da una base para la desobediencia civil. Supongamos, por ejemplo, que quienes no creen en la tolerancia, y que, si tuviesen poder para ello, no tolerarían a los demás, desean protestar de su menor libertad apelando al sentido de justicia de la mayoría, que sostiene el principio de libertad igual. Aunque aquellos que aceptan este principio tolerarían, como hemos visto, a los intolerantes en tanto lo permitiese la seguridad de las instituciones libres, se ofenderían al ser los intolerantes quienes les recordasen este deber, pues éstos impondrán su dominio si se cambiasen las posiciones. La mayoría está destinada a sentir que su lealtad a la libertad igual está siendo explotada por otros, con fines injustos. De nuevo, esta situación muestra el hecho de que un sentido común de la justicia es un gran haber colectivo que requiere la cooperación de muchos para poder mantenerse. A los intolerantes se les considerará oportunistas, gentes que tratarían de beneficiarse de las instituciones justas no poniendo su parte en el deber de apoyarlas. Si bien aquellos que reconocen los principios de la justicia deben guiarse siempre por ellos, tanto en una sociedad fragmentada como en una dominada por egoísmo de grupo, no se dan las condiciones necesarias para la desobediencia civil. El estricto consenso no es necesario, ya que, a menudo, cierto grado de consenso traslapado cumple con la condición de reciprocidad.

Hay, desde luego, ciertos riesgos específicos en recurrir a la desobediencia civil. Una razón de las formas constitucionales y de su interpretación judicial es la de establecer una interpretación general de la concepción políti-

ca de la justicia, y una explicación de la aplicación de sus principios a los problemas sociales. Hasta cierto punto, es mejor que la ley y su interpretación sean fijadas, a que sean fijadas correctamente. Por tanto, puede objetarse que la anterior explicación no determina quién ha de decir cuándo se dan las circunstancias que justifican la desobediencia civil, lo que invita a la anarquía, alentando a todos a decidir por sí mismos y a abandonar la interpretación pública de los principios políticos. La réplica a esta objeción es que cada quien ha de tomar su propia decisión, pues aunque las personas suelen pedir ayuda y consejo, y aceptan las indicaciones de aquellos que poseen autoridad cuando les parece razonable, siempre son responsables de sus actos. No podemos eludir nuestra responsabilidad y transmitir a los demás nuestra carga de la culpa. Esto es cierto en cualquier teoría acerca del deber y la obligación política que sea compatible con los principios de una constitución democrática. El ciudadano es autónomo, y sin embargo es responsable de lo que hace (§ 78). Si normalmente consideramos que hemos de obedecer la ley, ello se debe a que nuestros principios políticos normalmente nos llevan a esta conclusión. En un estado próximo a la justicia hay una presunción en favor de la obediencia, en ausencia de graves razones para lo contrario. Las muchas decisiones libres y razonadas de las personas se adaptan conjuntamente en un régimen político ordenado.

Pero aunque cada quien haya de decidir por sí solo si las circunstancias justifican la desobediencia civil, de allí no se sigue que cada quien puede decidir como le plazca. No hemos de tomar nuestras decisiones considerando nuestros intereses personales, o nuestras lealtades políticas estrechamente interpretadas. Para actuar autónoma y responsablemente, el ciudadano debe atender a los principios políticos que subyacen y guían la interpretación de la constitución. Debe averiguar cómo han de ser aplicados estos principios en las circunstancias presentes. Si después de la debida consideración, llega a la conclusión de que la desobediencia civil está justificada y actúa conforme a ello, estará actuando por motivos de conciencia, y aunque pueda incurrir en un error, no habrá hecho su simple voluntad. La teoría del deber y la obligación política nos permite establecer estas distinciones.

Hay aquí ciertos paralelos con las conclusiones y las interpretaciones generales de las ciencias. También allí son todos autónomos y sin embargo responsables. Hemos de evaluar las teorías y las hipótesis a la luz de la evidencia, mediante principios públicamente reconocidos. Ciertamente que hay obras que hacen autoridad, pero éstas resumen el consenso de muchas personas, que deciden por sí mismas. La ausencia de una autoridad final que decida, y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar no origina confusión, sino que es una condición necesaria para el avance teórico. Los iguales que aceptan y aplican principios razonables no necesitan un superior ya establecido. A la pregunta de ¿quién ha de decidir?, la respuesta es: han de decidir

todos, preguntándose a sí mismos. Con sensatez, urbanidad y buena fortuna, a menudo se logra el resultado deseado.

Por tanto, en una sociedad democrática, se reconoce que cada ciudadano es responsable de su interpretación de los principios de justicia, y de su conducta a la luz de estos principios. No puede haber una interpretación legal o socialmente aprobada de estos principios que siempre nos obligue moralmente, ni aunque provenga de un tribunal supremo o de la legislatura. En realidad, cada agencia constitucional, la legislatura, el ejecutivo y los tribunales ofrecen su propia interpretación de la constitución, y los ideales políticos que la imbuyan.³⁴ Aunque un tribunal tenga la última palabra en la solución de un caso concreto, no es inmune a las influencias políticas que pueden exigir una revisión de su interpretación de la constitución. El tribunal expone su doctrina con razones y argumentos; su concepción de la constitución ha de persuadir a la mayoría de los ciudadanos de su verdad. El último tribunal de apelación no es un tribunal, ni el ejecutivo, ni la asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad. Los que incurren en desobediencia civil apelan a este cuerpo. No hay peligro de anarquía en tanto haya suficientes acuerdos activos entre las concepciones de justicia de los ciudadanos y se respeten las condiciones necesarias para recurrir a la desobediencia civil. El que los hombres puedan llegar a tal acuerdo y respetar estos límites cuando se mantienen las libertades políticas fundamentales, es algo implícito en un régimen democrático. No hay medio de evitar por completo el peligro de una lucha divisoria, como tampoco podemos desechar la posibilidad de una profunda controversia científica. Empero, si la desobediencia civil justificada parece amenazar la concordia cívica, la responsabilidad no recae en los que protestan, sino en aquellos cuyo abuso de poder y de autoridad justifica tal oposición, porque emplear el aparato coercitivo del Estado para mantener instituciones manifiestamente injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistir.

Con estas observaciones hemos llegado al (final de nuestro análisis del contenido de los principios de justicia. A lo largo de toda esta parte he tratado de describir un esquema de instituciones que satisfaga estos principios, y de indicar cómo surgen los deberes y las obligaciones. Todo ello es necesario para ver si la teoría de la justicia aquí planteada concuerda con nuestros juicios considerados y los proyecta de un modo aceptable. Necesitamos comprobar si define una concepción política viable y si nos ayuda a enfocar nuestras reflexiones sobre los problemas morales más pertinentes y básicos. La explicación en esta parte aún es sumamente abstracta, pero espero haber dado alguna guía sobre cómo se aplican en la práctica los principios de justicia.

³⁴ Para una exposición de esta idea, con la que me encuentro en deuda, véase A. M. Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Bobb Merrill, Nueva York, 1962), esp. caps. V y VI.

No hemos de olvidar, sin embargo, el limitado alcance de la teoría presentada. En la mayor parte he tratado de desarrollar una concepción ideal, aludiendo sólo de modo ocasional a los diferentes casos de teoría no ideal. Desde luego, las reglas de prioridad sugieren en muchos casos el camino a seguir, y pueden ser útiles si no se exageran. Aun así, la única cuestión de teoría no ideal examinada con detalle es el de la desobediencia civil, en el caso concreto de una situación próxima a la justicia. Si la teoría ideal es digna de estudio, ha de deberse, como he conjeturado, a que es la parte fundamental de la teoría y también es esencial para la parte no ideal. No proseguiré con estas observaciones. Todavía nos queda por completar la teoría de la justicia observando cómo está arraigada en el pensamiento y en el sentimiento humanos, y cómo está unida a nuestros fines y a nuestras aspiraciones.